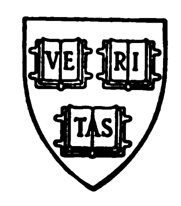



VE RI
TAS







Das Buch Henoch,

sein Zeitalter und sein Verhältniß zum Judasbriefe.

Ein Beitrag zur neutestamentlichen Isagogik.

Von

Dr. Ferdinand Philippi,

Lehrer an der Realschule zu Schwerin.

Nebst einem Anhange über Judä V. 9
und die Mosesprophetie.



Stuttgart.
Verlag von S. G. Liesching.
1868.

Druck von J. Kreuzer in Stuttgart.

Seinem geliebten Vater und Lehrer,

dem Professor der Theologie zu Rostock

D. Fr. Ad. Philippi

in kindlicher Liebe und Dankbarkeit

gewidmet

vom

Verfasser.



Ein mannigfaches und verschiedenartiges Interesse hat die Aufmerksamkeit der Theologie und Philologie auf das Henochbuch gelenkt. Schon Silv. de Sacy (vergl. Nachricht, das Buch Henoch betreffend, nach dem Französischen bearbeitet von Rink S. 33) bemerkt: „Das Alter dieses Werkes, der Gebrauch, den achtungswürdige Schriftsteller von demselben gemacht haben, das Ansehen, in dem es ehedem stand, die Erörterungen, zu denen es Veranlassung gegeben hat, sind völlig ausreichende Motive für das aufgeklärte Publikum, eine vollständige Uebersetzung dieses Buches mit dankbarer Erkenntlichkeit aufzunehmen." Eine solche vollständige Uebersetzung des Henochbuches aus dem Aethiopischen, denn allein in dieser Sprache ist das Buch unverkürzt auf uns gekommen, hat zuerst R. Laurence (Oxfort 1821, 2. Aufl. 1833, 3. Aufl. 1838) gegeben; nach dieser englischen Uebersetzung (zum Theil mit Benutzung des äthiopischen Textes) hat A. G. Hoffmann eine gründliche Bearbeitung des Henochbuches (Th. 1 Jena 1833; Th. 2 Jena 1838) geliefert. Die neueste und beste Uebersetzung ist die von Dillmann (Leipzig 1853), die wir unseren Citaten zu Grunde legen.

Die genaue Kenntniß, die wir jetzt von diesem Buche erlangt haben, macht eine Untersuchung über seine Entstehungs-

zeit möglich, eine Untersuchung, die gerade für die Theologie von besonderer Bedeutung ist, denn wenn wir auch nicht a priori behaupten können, daß mit der Priorität des Buches Henoch die Echtheit und apostolische Abfassung des Judasbriefes hinfällt, so können wir uns doch auch andererseits der Ansicht nicht verschließen, daß aus der gedachten Annahme sich allerdings gewichtige Consequenzen gegen die Echtheit des Judasbriefes ziehen lassen, zumal wenn man etwa noch die Ansichten des Henochbuches über den Engelfall mit der mißverstandenen Judasstelle (V. 6) in Beziehung setzt. Aber die Priorität des Buches Henoch scheint uns noch keineswegs so festzustehen, wie neuerdings meistens behauptet wird und wie früher theils von unkritischen Kirchenvätern, theils von Theologen, die nur die griechischen Fragmente bei Syncellus kannten, „geglaubt" wurde.

Mit der Frage nach dem Zeitalter des Henochbuches hängt die andere Frage, ob es überhaupt von einem Verfasser stamme, eng zusammen. Das Werk macht uns den Eindruck eines vollständig in sich abgerundeten Ganzen, das nach wohlüberlegtem Plane von einer Hand verfaßt ist, eine Wahrnehmung, der sich auch solche nicht entziehen können, welche unser jetziges Henochbuch durch Compilation oder Interpolation entstehen, resp. entstellen lassen. Es gehört nämlich fast schon zum guten philologischen Ton, daß man die größeren literarischen Leistungen der Alten in möglichst viele Bestandtheile auflöst und diese Theile verschiedenen Verfassern oder gar verschiedenen Zeiten zuerkennt: vage Vermuthungen und kühne Combinationen sollen dabei die Stelle wissenschaftlicher Kritik ersetzen, und wenn man auch selten zu einem sichern Resultat gelangt,

so stehen doch jedem Forscher seine eigenen Hypothesen so un-
umstößlich fest, daß selbst die gewichtigsten äußern Zeugen nicht beachtet werden. Gerade bei der Untersuchung über das Henoch-
buch sollte man besonders vorsichtig sein, einmal weil wir das Buch in seiner Grundsprache nicht kennen, und dann weil die äthiopische Sprache noch viele Schwierigkeiten darbietet.

Schon die Darstellungs- und Anschauungsweise ist durch das ganze Buch hindurch so übereinstimmend, daß wir auch deßhalb das Werk nicht als ein aus mehreren Schriften äußerlich zusammengefügtes Sammelwerk ansehn können. Auch Dillmann steht hier auf unserer Seite, insofern er den ein-
heitlichen Plan des Werkes anerkennt und dasselbe „in der Hauptsache" als Werk eines Verfassers betrachtet. Dennoch sieht er sich genöthigt von dem ursprünglichen Buche besonders zwei spätere Zuthaten zu scheiden, so daß auch er auf den von ihm gerügten Standpunkt, wonach das Buch aus verschiedenen Theilen zusammengeflickt sei, zurückfällt. Vergegenwärtigen wir uns, ehe wir auf die wichtigsten Hypothesen über die Zusammensetzung des Buches Henoch eingehen, den Gedanken-
gang desselben.

Nach seiner Ueberschrift will das Buch „die Segensworte des Henoch" enthalten, „womit er die Auserwählten und Ge-
rechten segnete, die da sein werden am Tage der Trübsal, da entfernt werden sollen alle Bösen und Gottlosen." Henoch, „ein gerechter Mann, dem seine Augen von Gott geöffnet waren, daß er ein heiliges Gesicht in den Himmeln sah, welches mir die Engel zeigten, und von ihnen hörte ich alles, und ich wußte, was ich sah, aber nicht für dieses Geschlecht, sondern für die fernen Geschlechter, welche kommen werden,"

dieser angebliche Henoch will uns also seine Offenbarungen über das künftige Gericht mittheilen zum Trost und zur Erhebung für die Gerechten. Seine Offenbarungen beschränken sich aber nicht auf die Schicksale der Auserwählten und Gottlosen, die in der Einleitung (Cap. 1—5), welche den Prospect des ganzen Werkes enthält, bereits kurz charakterisirt werden, sondern er zieht auch alles, was im Himmel und auf der Erde vorgeht, in den Kreis seiner Betrachtung, um die regelmäßige Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Natur den Menschen entgegenzuhalten, „welche nicht ausgeharrt und das Gesetz des Herrn nicht erfüllt, sondern übertreten und mit hochmüthigen lästernden Worten aus ihrem unreinen Munde seine Größe geschmäht haben." Schon gleich in dieser Einleitung finden sich auffallender Weise die mit Judas 14 ziemlich genau übereinstimmenden Worte. Man sieht nicht ein, warum Judas gerade diese Worte der Einleitung citirte, da in unserem Buche noch viel mehr für Judas passende Aussprüche dem Henoch in den Mund gelegt werden.

Die geschichtliche Veranlassung der Henochweissagung bildet nun den Ausgangspunkt des ersten Hauptabschnittes (Cap. 6—37). Derselbe zerfällt in drei Unterabtheilungen: a. Cap. 6—11. Dieser Abschnitt schildert die Gen. 6 erzählte Begebenheit in der bekannten jüdischen Ausschmückung und Umdeutung auf Engel; in Folge dieses angeblichen Engelfalls nehmen nicht bloß Fleischessünden, sondern auch Zauberei, Astrologie und andere sündliche oder doch Sünden erzeugende Kenntnisse, deren Ausbildung die heilige Schrift theilweise den Kainiten beilegt, so überhand, daß Gott mit seiner Strafe dreinschlagen muß, eine Strafe, die b. laut Cap. 12—16

Henoch, der Schreiber der Gerechtigkeit, den gefallenen Engeln anzukündigen hat, und die ihm trotz seiner Fürbitte durch ein Gesicht als unabwendbar angezeigt wird. Gott selbst macht ihm diese Mittheilung, denn er ist gewürdigt, den Herrn in seiner Herrlichkeit zu schauen. Er sieht ein Haus, das war gebaut mit Feuerflammen; und in allem war es so überschwänglich in Herrlichkeit und Pracht und Größe, daß Henoch keine Beschreibung geben kann von seiner Herrlichkeit und Größe. „Der Boden desselben aber war Feuer und oben an demselben (Hause) Blitze und eine Bahn von Sternen, und auch seine Decke war flammendes Feuer. Und ich blickte auf und sahe darin einen erhabenen Thron: sein Aussehen war wie Reif, und um ihn her war es wie leuchtende Sonne und Cherubsstimmen. Und unterhalb des großen Thrones kamen Ströme von flammendem Feuer hervor, daß es unmöglich war, ihn anzublicken. Und der groß ist an Herrlichkeit saß darauf: sein Gewand aber war glänzender, denn die Sonne, und weißer, denn lauter Schnee. Keiner der Engel konnte hier eintreten, noch ein Sterblicher die Gestalt des Antlitzes des Herrlichen und Majestätischen selbst sehen. Ein Feuer von flammendem Feuer war rings um ihn, und ein großes Feuer stand vor ihm, und niemand konnte sich ihm nähern von denen, die um ihn waren: zehntausendmal Zehntausende waren vor ihm, er aber bedurfte des heiligen Rathes nicht. Und die Heiligen, die in seiner Nähe waren, entfernten sich nicht bei Tage und bei Nacht und gingen nie hinweg von ihm. Und ich hatte bis dahin einen Schleier auf meinem Angesicht gehabt, indem ich zitterte: da

rief mich der Herr mit eignem Munde und sprach zu mir: komm hieher und zu meinem heiligen Worte." *)

Einmal im Erzählen seiner Vision begriffen, knüpft Henoch passend den folgenden Abschnitt voll abenteuerlicher visionärer Schilderungen (c. Cap. 17—36) an. Auf einer Rundreise durch den Himmel wird Henoch von den höchsten Engeln begleitet, welche ihm über die verschiedensten Geheimnisse der Natur Aufschluß geben. Auch durch diesen mehr naturwissenschaftlichen Theil zieht sich die Aussicht auf das zukünftige Gericht, welche durch die Bestrafung der gefallenen Engel eröffnet ist, hindurch.

Auf diesen ersten Hauptabschnitt mit seinen drei Unterabtheilungen folgt der zweite Haupttheil (Cap. 37—71), der sich schon durch die Ueberschrift des einleitenden Capitels (Cap. 37 „das zweite Gesicht der Weisheit, welches sah Henoch u. s. w.") deutlich als zweiten Theil des Werks zu erkennen gibt. Nach der eigenen Angabe des Verfassers zerfällt dieser Theil gleichfalls in drei Unterabtheilungen, in die drei Bilderreden. a. Die erste Bilderrede (Cap. 38—44) schildert vorzugsweise nach kurzem Hinweis auf die Strafe der Gottlosen das selige Loos der Gerechten, ihre Gebete und Loblieder, die sich mit den Gesängen der Engel vermischen. Zwar redet Henoch auch in diesem Abschnitt von manchen Naturgeheimnissen, aber doch nur um zu zeigen, daß ihm auf seinen himmlischen Reisen neben jenen höheren Offenbarungen auch Aufschlüsse über die Natur, und zwar beides durch und neben einander, zu Theil

*) Wir haben diese Stelle in extenso mitgetheilt, damit die Leser, denen das Buch Henoch nicht zur Hand ist, einen Einblick in die Art seiner Schilderungen gewinnen.

wurden. War vorhin mehr von den Geheimnissen der Erde die Rede, so wird Henoch jetzt mehr mit den Geheimnissen des Himmels, dem Wohnsitze der Gerechten, bekannt gemacht, und damit bildet unser Abschnitt die nothwendige Ergänzung des vorigen. Diesen reichhaltigen Stoff muß der Schreiber sowohl hier, als auch in den späteren Abschnitten in eine sachgemäße Ordnung bringen, ohne daß dabei die Meinung ist, Henoch habe alles in der vom Verfasser gewählten Reihenfolge geschaut.

In der zweiten Parabel, dem dogmatisch wichtigsten Theile des Buches, der auch, äußerlich betrachtet, den Mittelpunkt desselben bildet, insofern er der mittlere Abschnitt des mittleren Haupttheils ist, in dieser zweiten Parabel werden die Geheimnisse des Himmelreichs, in Sonderheit der Geisterwelt, noch näher dargelegt. Nach der Ueberschrift handelt diese Bilderrede (b. Cap. 45—57) von denen, „welche den Namen der Wohnung der Heiligen und des Herrn der Geister verleugnen," sie verkündet das Gericht über die Gottlosen, das bisher immer nur nebenbei berührt war, und ergeht sich bei dieser Gelegenheit in einer näheren Schilderung der Person des Messias und des messianischen Gerichts, deren Farben der Verfasser theils dem noachischen*) Gericht, theils offensichtlich seiner unmittelbaren Gegenwart entlehnt.

---

*) Daraus erklärt sich die Einführung Noah's, der nicht bloß als Empfänger der Henochischen Offenbarung, sondern theilweise sogar als Verkündiger eigener Offenbarung erscheint (vergl. 60 flgb.), aber auch für Noah bleibt Henoch der Vermittler der Offenbarung, so daß sich die Noahoffenbarung recht gut in unser Henochbuch eingliedert, und die Annahme einer Interpolation nicht nöthig ist. Noah hatte ja eine besondere Beziehung zum ersten Gericht (der Fluth) und war dadurch besonders ge-

Die dritte Parabel (c. Cap. 58—69) bezieht sich nach ihrer Ueberschrift auf die Gerechten und Auserwählten, und schildert deren Seligkeit, welche aus dem dunklen Hintergrund, den die Schmach und Verdammniß der Sünder bildet, nur um so heller hervorstrahlt. Auch hier sind physikalische Erörterungen zwischen eingestreut. Es ist eben die schriftstellerische Eigenthümlichkeit des Verfassers, die sich durch alle Theile des Werkes gleich bleibt — auch ein Beweis für seine einheitliche Abfassung —, daß er früher Geschildertes kurz zusammenfaßt, um anderes, was bisher nur obenhin berührt war, ausführlicher zur Sprache zu bringen.

Auf die abschließenden oder besser überleitenden Capitel 70 und 71 folgt der dritte Hauptabschnitt Cap. 72—105. Der erste Theil desselben (a. Cap. 72—82) führt die Ueberschrift „das Buch über den Umlauf der Lichter des Himmels, wie es sich mit jedem einzelnen verhält, nach ihren Classen, nach ihrer Herrschaft und ihrer Zeit, nach ihren Namen und Stammorten und nach ihren Monaten;" dieser Theil ist somit wesentlich astronomischen Inhalts, doch gibt ihm schon der Zusatz der Ueberschrift: „bis die neue Schöpfung, die in Ewigkeit dauert, geschaffen wird" seine Beziehung zum Haupt-

---

eignet, in diesem Gericht Vorbild und Bürgschaft des messianischen Gerichts zu erkennen und nachzuweisen. Darum hat seine Einführung bei Erwähnung des Gerichts der Sündfluth nichts Fremdartiges (gegen Dillmann S. 177 flgd.) und nichts Unvermitteltes (gegen Hilgenfeld jüdische Apokalyptik S. 151); sie zwingt uns vielmehr auch hier den wohlüberlegten Plan des Verfassers anzuerkennen und zu bewundern. Ueberdies müssen auch Hoffmann (II. S. 515 flgd.) und Dillmann (S. 200) zugestehen, daß die „noachischen Zusätze" in ihren Vorstellungen und Ausdrücken mit den ursprünglichen Bilderreden übereinstimmen.

inhalt des Buches, zum messianischen Gericht. Der Abschnitt zerfällt in drei Unterabtheilungen: α. Cap. 72—75 Umlauf von Sonne, Mond und Sternen; β. Cap. 76—78 die Winde und ihre Eigenthümlichkeiten; γ. Cap. 79—82 nachträgliche Bemerkungen über die Himmelskörper, dem eben angegebenen schriftstellerischen Charakter des Verfassers entsprechend. Aus dieser schriftstellerischen Eigenthümlichkeit erklärt es sich auch, daß vieles von dem in diesem Abschnitt Entwickelten in den früheren Theilen bereits angedeutet ist.

Im zweiten Abschnitt des dritten Haupttheils (b. Cap. 83—91), den man gewöhnlich als einen besonderen vierten Theil ansieht, erzählt Henoch seinem Sohne Methusalah zwei Traumgesichte, die ihm vor seiner Verheirathung zu Theil geworden; in denselben erfährt er die Entwickelung der Menschheitsgeschichte von ihrem Anfange bis zur messianischen Vollendung unter symbolischen Bildern; der Abschnitt schließt mit einer Paränese. Auch der Schlußabschnitt, der dritte Abschnitt des dritten Theils (c. Cap. 92—105), ist vorwiegend paränetischen Inhalts mit steter Rücksicht auf die vergangenen und bevorstehenden Gottesgerichte; nach der gewöhnlichen Zählung ist dies der fünfte Abschnitt des Henochbuchs. Er zerfällt seinerseits wiederum in drei Theile: Nach einem historischen und prophetischen Ueberblick über die Geschichte des Reiches Gottes, die bis an das Ende der Tage in zehn Perioden zerlegt wird, wendet sich der Verfasser in Mahn- und Drohrufen an Gerechte und Gottlose zumal (α. Cap. 92—97), sodann speziell an die Gottlosen (β. Cap. 98—102, 3) und endlich (γ. Cap. 102, 3—105) an die Gerechten.

Wunderzeichen bei Noah's Geburt dienen als Vorzeichen

des nahen Gerichts; ein Hinweis endlich auf das bevorstehende Weltende, wo Sünder und Gerechte jeder das Seine empfangen werden, bildet den naturgemäßen Beschluß (Cap. 105—108) dieses dreitheiligen Werkes. Jeder Haupttheil zerfällt, wie gezeigt, in drei Unterabtheilungen, die enge mit einander zusammenhängen und alle nach der schon mehrfach erwähnten Eigenthümlichkeit des Verfassers die Art der Darstellung gemein haben, daß sie die späteren Entwickelungen im Voraus kurz andeuten und dies bereits Angedeutete dann ausführlicher darlegen. Kann es wohl einen besser angelegten und besser durchgeführten Plan geben? Schon äußerlich und auch sachlich bildet der Abschnitt über das messianische Gericht (Cap. 45—57) den Mittelpunkt des ganzen Werkes. In jedem Hauptabschnitt steht die Erwähnung des Gerichts, resp. Heils in der Mitte, im ersten Hauptabschnitt in Bezug auf die gefallenen Enge (Cap. 12—16), im zweiten mit Bezug auf die Menschen (Cap. 45—57), im dritten endlich wird die ganze theokratische Geschichte unter diesen Gesichtspunkt gestellt (Cap. 83—91). Um diesen Hauptgesichtspunkt, das bevorstehende Gericht, gruppirt sich alles Uebrige, sowohl die mehr untergeordneten physikalischen Erörterungen des ersten und die astronomischen des dritten Theils, als auch die wichtigeren Erzählungen vom Engelfall im ersten, sowie die historischen und chronologischen Entwickelungen und die Paränesen im dritten Abschnitt.

Trotz dieses so klar durchgeführten einheitlichen Planes, dem auch die sonstige einheitliche Anschauungs-, Ausdrucks- und Darstellungsweise*) des Buches entspricht, nehmen alle

*) Selbstverständlich bedingt die Verschiedenartigkeit des Inhalts hie und da eine etwas verschiedene Darstellung.

Bearbeiter desselben mehrere Bestandtheile, Interpolationen, Ueberarbeitungen u. dgl. an. Die älteren Ansichten finden wir am Klarsten von Lücke (Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die apokalyptische Literatur überhaupt, 2. Aufl.) zusammengefaßt. Danach bilden die beiden Abschnitte Cap. 1—36 und Cap. 71 bis zu Ende eine zusammenhängende Reihe Henochischer Apokalypsen eines Verfassers; in beiden sei ja vom Umlauf der Lichter des Himmels die Rede, in letzterem Abschnitt werde nur noch von der physikalischen zur historischen Apokalypse fortgeschritten. Dagegen hängen nach Lücke Cap. 37—71 zwar unter sich auch enge zusammen, sie sind aber von den übrigen Theilen des Buches nach Inhalt und Form verschieden, wie schon aus dem Anfange, dem vorangestellten Geschlechtsregister Henoch's, erhelle; dieser Abschnitt sei ein späterer Zusatz aus der Zeit des ersten Auftretens Herodis des Großen, während jenes andere Grundwerk in den Anfang des Makkabäerkampfes falle. Andere angeblich noch spätere Interpolationen sind von geringem Umfange und gestatten keine Zeitbestimmung. Die einzig greifbaren Motive für diese Zerstückelungstheorie sind das Cap. 56, 5 flgd.*) angedeutete historische Datum, das aber, wie wir weiter unten sehen wer-

---

*) Die Worte lauten: „Und in jenen Tagen werden die Engel sich versammeln und ihre Häupter gegen Osten richten, nach den Parthern und Medern hin, um eine Bewegung unter den Königen (dort) anzurichten, daß ein Geist der Aufregung über sie kommt, und werden sie aufregen von ihren Thronen, daß sie wie Löwen aus ihren Lagern hervorbrechen und wie hungrige Wölfe unter ihre Heerde. Und sie werden heraufziehen und das Land ihrer Auserwählten betreten, und das Land seiner Auserwählten wird vor ihnen sein eine Dreschtenne und ein Pfad. Aber die Stadt meiner Gerechten wird ein Hemmniß werden für ihre Pferde, und sie werden Kampf anheben unter einander" u. s. w.

den, auch bei unserer Deutung seine richtige Würdigung erhält, sowie das erst in Cap. 37 aufgeführte Geschlechtsregister Henoch's. Indeß erklärt sich diese auffallend späte Angabe des Geschlechtsregisters daraus, daß von nun an erst die Person des Henoch in den Vordergrund tritt; bisher war nur von seinen Visionen und Reisen die Rede, jetzt tritt er selbst mit seinen Belehrungen und Ermahnungen mehr hervor. Aehnlich verfährt Lukas bei Angabe der Genealogie Christi; sie steht bei ihm nicht, wie man erwarten sollte, zu Anfang seines Evangeliums, sondern erst da, wo er vom öffentlichen Auftreten Christi zu reden anfängt. Freilich hätte unser Verfasser Henoch's Genealogie schon früher, gleich zu Anfang seiner Schrift, angeben können, aber dort mußte Henoch vor Allem als apokalyptischer Seher bezeichnet werden; ein weiterer Zusatz hätte aber jene Ueberschrift zu sehr überladen, (so auch Dillmann). Ueberdies kennen wir schon Pseudohenoch's Gewohnheit, eine Sache niemals an einem Orte erschöpfend zu behandeln, sondern öfters darauf zurückzukommen und Neues hinzuzufügen, eine Gewohnheit, die, wie bemerkt, sich durch das ganze Buch hindurchzieht und mithin auch eine Instanz gegen die Auflösung des Buches in mehrere verschiedenartige Bestandtheile bildet.

Im graden Gegensatz zu Lücke steht Ewald (vgl. die Abhandlung über des äthiopischen Buches Henókh Entstehung, Sinn und Zusammensetzung. Göttingen 1854, auch im 6. Bande der Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen zu finden) den Abschnitt Cap. 37—71 als das Grundwerk an; er verlegt es in's zweite Jahrhundert vor Christo (etwa um's Jahr 144 v. Chr.). An diese älteste

Schrift schloßen sich nach Ewald andere Theile an, so zunächst Cap. 91, 3—105, ein Abschnitt, welcher, die ganze Weltgeschichte in großen Zügen darlegend, auf die Zeitgenossen durch Drohung und Trost wirken will, wie das durch die sittlichen Zustände seiner Ursprungszeit bedingt erscheint. Dieser Abschnitt wendet sich nach Ewald mehr gegen die inneren Feinde, während jener andere sich auf die äußeren bezog. (Aber wodurch werden diese Beziehungen angedeutet?) An die Einleitung des Werkes (Cap. 1—5), die auch bald hinzugekommen sein soll, schloß sich dann der Bericht über den Fall der Engel, der sich kurz vor Henoch ereignet habe und in der h. Schrift nicht weit von den paar Worten über Henoch stehe (Gen. 6 vgl. Henoch 106, 13). Ein drittes Henochbuch soll, angeregt durch den Versuch des Grundwerkes, die Geheimnisse der Schöpfung zu erklären, diesen Versuch fortsetzen und weiter ausführen — ein Vorbild des gnostischen Lehrgebäudes. Da Henoch einmal als Beschützer alles tieferen Forschens und daher selbst als erster großer Weiser der Erde galt, so benutzt der Verfasser diese Veranlassung, ihn eine Art von tieferer Ansicht des ganzen Weltgebäudes, wie des ganzen Geisterreiches wie durch eigene Erfahrung verkünden zu lassen. Dieses dritte Henochbuch soll auch den geschichtlichen Augenblick, in welchem es erschien, besonders deutlich erkennen lassen. (vgl. auch Ewald Geschichte Israels IV. S. 451 flgd.) Zugleich wird der Engelfall nochmals und zum Theil weitläufiger behandelt und die Menschheitsgeschichte gleichfalls auf's Neue in großen Zügen dargestellt (Cap. 73—82; 83—90; 20—36 und einzelne kleinere durch unser jetziges Buch zerstreute Theile). Zu diesen drei Henochbüchern kam noch das Noahbuch hinzu,

in welchem der erste und letzte Weltuntergang auf's Engste zusammengestellt werden. Dies Buch findet sich in unserer Schrift sehr zerstreut (6, 3—8, einzelne Theile von Cap. 9—11; 17—19; 65—69 u. s. w.). Alle diese einzelnen Werke sind dann vom Verfasser unseres jetzigen Buches mit mehr oder weniger Geschick zusammengestellt und zu einem größeren Ganzen umgeschaffen; der Verfasser selbst hat, wie es im Wesen solcher Sammler und Umbildner liegt, so wenig als möglich vom Eigenen hinzugethan. Die Henochliteratur nimmt nach Ewald ihren Anfang mit dem Jahre 144 v. Chr. und findet in unserem Buche ihren Abschluß. Dies Buch, wie es uns jetzt vorliegt, stammt etwa aus der ersten Hälfte oder der Mitte des letzten Jahrhunderts v. Chr. So Ewald. Aber diese Zergliederung des Buches ruht auf willkührlichen unbegründeten Hypothesen, sie ignorirt die kunstvolle Anlage des ganzen Werkes und würdigt den geistreichen Verfasser zu einem geistlosen Compilator herab, sie verkennt die schon zur Genüge besprochene Gewohnheit des Verfassers, immer eine Vision und Apokalypse auf die andere folgen zu lassen, und zwar so, daß die spätere die frühere immer näher bestimmt; endlich kommen auch die geschichtlichen Data unseres Buches nicht zu ihrem Rechte. — Wie Ewald sieht auch Weizsäcker (Untersuchungen über die ev. Gesch. S. 427) in Cap. 37—71 den ältesten Bestandtheil des Buches wegen der einfacheren Beziehung, in welcher die Person des Henoch hier noch verwendet werde; dieser einfache Versuch habe die andern nach sich gezogen, in welchen nicht nur die Weissagung zur eigentlichen Apokalypse, sondern auch Henoch seines geheimnißvollen Geschickes wegen zum Träger alles höheren Wissens werde. Indeß

enthält auch schon Cap. 37—71 des Apokalyptischen genug, und Henoch selbst sucht und verkündigt hier ebensogut wie in den übrigen Abschnitten die Geheimnisse des Himmels; er erscheint auch hier in den Himmel entrückt; „er sieht die Wohnungen der Auserwählten und die Wohnungen der Heiligen; seine Augen sahen dort, wie alle die Sünder von dort weggetrieben werden, die den Namen des Herrn der Geister verläugneten“ u. s. w. (Cap. 41). Als ein anderer Einwand gegen die ursprüngliche Einheit unseres Buches gilt sein Umfang: Werke dieser Art, sagt man, pflegen nicht solchen Umfang zu haben; indeß das Werk stammt nicht, wie wir unten sehen werden, aus der Makkabäerzeit, in welcher allerdings nicht Werke von solchem Umfange verfaßt wurden; stammte es in der That aus der Zeit der Makkabäer, so wäre es einzig in seiner Art; in der Zeit, in die wir es verlegen, hat es aber am 4. Buch Esra, am Testament der 12 Patriarchen und ähnlichen Schriften sein Analogon, auch dem Umfange nach. Auch die Verschiedenheit des Inhalts darf man nicht gegen die Einheit des Buches geltend machen, denn einerseits wechseln auch in anderen Schriften ähnlichen Inhalts historische und prophetische Abschnitte, andererseits läuft doch alles auf den einen Hauptgesichtspunkt wieder hinaus.

Auch Köstlin (Entstehung des Buches Henoch in den Tübinger Theol. Jahrb. 1856, 2 S. 240 flgd. und 3 S. 370 flgd.) sucht das Buch in verschiedene Bestandtheile zu zerlegen und kommt im Wesentlichen auf die Resultate Lücke's zurück. Die Grundschrift (Cap. 1—16; 21—36; 72—105) setzt er um 110 v. Chr., den Abschnitt Cap. 37—71 in die erste Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr.; die noachischen Zu-

thaten und der Anhang sind noch jüngeren Datums. Ferner nimmt auch Hofmann (Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch. 1852 Bd. 6 S. 87 flgd.) Einschiebsel (z. B. 64—67, 1; 67, 2—68, 18; 68, 19—48; 70; 69) und Zusätze (105) an offenbar wegen ihres noachischen Charakters (vgl. dagegen S. 7 Anmerkung); abgesehen von diesen Capiteln sieht v. Hofmann das Ganze als ein wohlgeordnetes in allen seinen Theilen gut zusammenstimmendes Buch an, dessen einheitliche Entstehung ganz gut denkbar sei. Das Buch ist nach v. Hofmann christlichen Ursprungs und durch den Judasbrief veranlaßt. Die Einleitung zu unserem Henochbuch ist nichts als eine Erweiterung von Judas 14, und daran schließt sich die Erzählung der geschichtlichen Thatsachen (7—10), in die sich Henoch's Weissagung einrahmen soll.

Daß auch Dillmann, obwohl er das Werk in der Hauptsache Einem Verfasser zuerkennt, dennoch spätere Zusätze annimmt, wurde schon oben angedeutet. Außer einigen kleineren Zusätzen, deren Ursprung sich nur mit Wahrscheinlichkeit bestimmen lasse (z. B. Cap. 70; 20; 82, 9—20; 108), unterscheidet Dillmann noch „geschichtliche Zusätze" (Cap. 6—19; 91, 12—17; 93; 106—107), in denen theils hagadische Vorstellungen über den Engelfall, theils Offenbarungen über den Verlauf der Weltgeschichte ausführlicher entwickelt werden und „noachische Zusätze" (Cap. 54, 7—55, 2; 60; 65—69, 25), in denen Noah nicht bloß mehr in den Vordergrund tritt, sondern sogar als Seher und Berichterstatter erscheint. Aber die Entwickelung dieser „geschichtlichen Zusätze" ist ebenso motivirt, wie wir das in Bezug auf die „noachischen Zusätze" schon oben (S. 7 Anmerkung) sahen. Ueberdies gesteht Dill-

mann selbst Uebereinstimmung im Sprachgebrauch und in der Darstellungsweise zwischen dem ursprünglichen Buche und dem Verfasser der „geschichtlichen Zusätze" zu. Die Differenzen im Einzelnen aber, z. B. die Verstöße gegen die Lebensgeschichte Henoch's, erklären sich sowohl aus der Mannigfaltigkeit und theilweisen Dunkelheit des Stoffs, als auch aus dem schriftstellerischen Charakter unsers Apokalyptikers, von dem wir mehrfach schon geredet: dieselbe Sache, deren eine Seite zunächst in's Auge gefaßt war, wird hernach von einer andern Seite beleuchtet, das ist kein Widerspruch. Ein Interpolator würde sich solche Abweichungen nicht erlaubt haben; er würde mit ängstlicher Scheu alles vermieden haben, was ihn in den Verdacht der Fälschung hätte bringen können; der Verfasser selbst dagegen konnte sich in der Darstellungs- und Ausdrucksweise freier bewegen, ohne sich geradezu zu widersprechen, vgl. z. B. 67, 4 flgd. mit 10, 12 flgd.

Hilgenfeld endlich (a. a. O. S. 148) sieht den Abschnitt Cap. 37—71 nach dem Vorgange von Hoffmann, Lücke und Köstlin für eine spätere Einschaltung an; außerdem scheidet er noch verschiedene kleinere später hinzugekommene Bestandtheile (z. B. Cap. 17—19; 106—108) aus. Seine Begründung stimmt in der Hauptsache mit der seiner Vorgänger überein, ohne wesentlich Neues hinzuzufügen: die Erwähnung des Geschlechtsregisters Henoch's in Cap. 37 und das Auftreten Noahs sind seine Hauptinstanzen, die wir schon oben abgethan haben. Alle übrigen Gründe, die man sonst noch gegen die Einheit des Henochbuches vorgebracht hat, sind bereits von Dillmann (vgl. Einleitung S. XXXIII) gebührend gewürdigt worden.

Aber reden nicht schon einige ältere Citate (z. B. Test.

XII patr. und Origenes) nicht von einem, sondern von mehreren Büchern Henoch's, und faßt nicht Grotius die hiemit übereinstimmende Anschauung der älteren Exegese zusammen, wenn er sagt: Credo, initio librum fuisse exiguum, sed cum tempore quemque ea, quae voluit, ei addidisse, ut in libris illis abstrusioribus factum est saepe? Indeß unsere Henochschrift theilt sich selbst in mehrere Bücher; die ältere Exegese konnte also sehr gut unser Buch allein meinen und doch von „Büchern" Henoch's reden, die spätere Zeit kannte aber unser Buch nur aus solchen Citaten und kam dann leicht zu solchen Vermuthungen, wie Grotius sie ausspricht. Dieselben sind aber bloße Conjecturen und darum ohne allen Werth, sie entbehren jeden historischen Anhalts. Nach alle dem liegt kein Grund vor, unser Werk einem Verfasser abzusprechen oder gar auf verschiedene Zeiträume zu vertheilen. Hat der Verfasser unseres Buches nun auch nicht verschiedene Schriften zusammengesetzt oder überarbeitet, so kann er doch die schon seiner Zeit über Henoch in Umlauf gewesene Tradition, vielleicht auch einige ihm zugeschriebene Aufsätze benutzt haben, freilich wissen wir von der Existenz solcher Aufsätze nichts. Soweit geht gewiß niemand mehr in vagen Conjecturen, mit Murray (Enoch restitutus etc. London 1836) im Buche eine ursprüngliche Grundlage, welche vom Patriarchen selbst herrühre und im Briefe Judä citirt sei, von späteren Zusätzen zu unterscheiden, eine Ansicht, die von Hoffmann in seinem zweiten Excurs wohl für immer abgethan ist. Unser jetziges Henochbuch stammt also ganz und gar aus einer Feder, aus ein und derselben Zeit. Aber aus welcher Zeit?

Bei der Untersuchung über das Zeitalter Pseudohenoch's

werden wir am Sichersten zum Ziele gelangen, wenn wir von den Abschnitten des Buches ausgehen, die deutliche Spuren seiner Abfassungszeit enthalten; sodann wird zu fragen sein, zu welchem historischen Zeitabschnitt die Tendenz des Werkes am Besten paßt. Ferner werden wir das Verhältniß der Henochschrift zur heiligen Schrift und zur rabbinischen Literatur in's Auge zu fassen haben, und endlich sind auch die äußeren Zeugen zu prüfen mit besonderer Rücksicht darauf, wann und von wem zuerst unser Buch citirt wird und in welcher Sprache es verfaßt sein mag.

Drei Stellen des Buches Henoch geben uns über seine Abfassungszeit einigen Aufschluß: Cap. 56, 5 flgd.; Cap. 89 flgd. und Cap. 92 flgd. (nebst 91, 12 flgd.).

Der zuerst genannte Abschnitt steht in dem Theile der Schrift, welcher vorzugsweise vom messianischen Gericht handelt. Es ist in diesem Capitel davon die Rede, wie die Gottlosen von den Strafengeln, dem Satan und seinen Genossen, in die Hölle geworfen werden. Daran schließt sich die Schilderung des letzten Kampfes zwischen den Weltvölkern und dem Volke Gottes. (s. S. 11 Anmerkung.) Das Ende dieses Kampfes ist der gänzliche Untergang der Sünder vor den Augen der Auserwählten. Wenn nun von den Weltvölkern die Meder und Parther besonders namhaft gemacht werden, so darf man daraus nicht sogleich schließen, daß der Verfasser bald nach der Zeit lebte, wo diese Völker, besonders die Parther unter Pakorus in Palästina eindrangen und Antigonus auf den Thron setzten (Josephus ant. 14, 13 und de bello jud. 1, 13 und 14), also etwa 40 v. Chr., denn was Laurence, Hoffmann, Lücke und Gfrörer (Jahrhundert des Heils I)

auf dieses spezielle Faktum beziehen, beruht auf unrichtiger Uebersetzung und unrichtiger Deutung der Worte, es handelt sich nämlich im ganzen Abschnitt nicht um ein schon vergangangenes Faktum aus der Gegenwart des Verfassers, sondern lediglich um das zukünftige Gericht, das die Strafengel an allen Feinden des Volkes Gottes, auch an den Parthern und Medern, vollziehen. Auch dem Ausdrucke nach findet sich hier nichts, was nicht schon in vielen Stellen des Alten Testaments enthalten ist. Vgl. Jes. 13, 17; 21, 2; 22, 6; Jerem. 25, 25; Ezech. 38 und 39; Dan. 8, 21; 11, 44; Joel 3 und Sach. 13 und 14 und Dillmann in den Anmerkungen zu unserem Abschnitt. Allerdings sind in den genannten Stellen nur Meder, Elamiter und andere Völker, aber nicht die Parther genannt. Natürlich, denn die Parther treten erst später in den geschichtlichen Vordergrund; seitdem werden sie aber auch sonst als hervorragende Heidenvölker genannt, nicht bloß in der auf die oben genannte Begebenheit unmittelbar folgenden Zeit, sondern auch weit später. Vgl. z. B. Act. 2, 9, (vgl. auch Josephus antiqu. X, 11, 7). Der Schluß, unser Buch müßte aus der Zeit stammen, in welcher die Parther besonders mächtig und Israel gefährlich waren, ist also unzutreffend. Ebenso Ewald's Ansicht (vgl. Allgemeine Monatsschrift S. 522), wonach unser Abschnitt bald nach dem Kriegszug des Johannes Hyrkanus gegen die Parther geschrieben sei; die Parther seien nämlich durch dies Zusammentreffen zum ersten Male in Judäa recht bekannt geworden, so daß sie die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hätten, aber dieses erstmalige Zusammentreffen war nicht der Art, daß „das bisher in den westlichen Ländern noch wenig beachtete Volk“ zu einem Ge-

genstande der Furcht und Besorgniß werden konnte. Die Sache liegt vielmehr so: bei der Schilderung des letzten Kampfes zwischen der Welt und dem Reiche Gottes benutzt der Verfasser die letzten heftigen Angriffe auf sein Volk, um die Gefahr des Kampfes lebhaft zu schildern. Man könnte uns einwenden, gerade darum muß der Verfasser der parthischen Invasion der Zeit nach nahe gestanden haben, denn nichts ist passender für solche Schilderung, als die Eindrücke der jüngsten Vergangenheit nochmal vorzuführen. Aber gegen diese Einrede möchten wir zwar nicht mit Dillmann sagen, daß in dem ganzen Zusammenhange des Buches der Bilderreden nirgends die nächste Gegenwart des Verfassers, sondern nur die ferneren messianischen Zeiten beschrieben würden; vielmehr möchten wir lieber darauf hinweisen, daß der Verfasser in unserem Abschnitt außer den feindlichen Medern und Parthern in der That auch noch ein anderes Volk kennt, das später als die Meder und Parther dem Volke Gottes gefährlich wurde: in Cap. 57 redet er nämlich von Feinden, welche auf Windesflügeln vom Aufgang und vom Niedergang bis Mittag kommen;*) es können damit nur **die Römer** gemeint sein, „die vom Westen, dem Mittelmeere, von Süden, aus Egypten, und auch von Osten oder vielmehr Nordosten, aus Damaskus,“ kommen; so auch Gfrörer (Jahrhundert des Heils I S. 101); freilich denkt Gfrörer nicht an ihr Kommen zur Zerstörung der Stadt (70 n. Chr.), sie wer-

---

*) An die Rückführung der zerstreuten Israeliten in der messianischen Zeit wird man mit Dillmann hier nicht denken dürfen, denn die Erwähnung der Wagen, die nach der gewöhnlichen Symbolik für den Krieg in Betracht kommen, sowie das Geräusch derselben, das Getümmel und das Bewegen der Säulen der Erde deuten doch auf große Gerichte hin, die erst mit der allgemeinen Anbetung des Herrn der Geister schließen werden.

den aber nach den Parthern genannt und erscheinen mit besonderem Ungestüm und dadurch sind wir berechtigt, die Worte auf die römische Invasion in ihrer ganzen Ausdehnung und Heftigkeit, wie sie sich namentlich nach dem parthischen Einfall gestaltet hatte, zu beziehen. Der Culminationspunkt dieser Obmacht Roms ist aber die Zerstörung Jerusalems durch Titus. Auch Hoffmann gibt wenigstens die Möglichkeit dieser Beziehung zu. Unser Abschnitt beweist also für unsere Gegner entweder zu wenig, denn die Nennung der Parther führt uns noch nicht nothwendig in die Zeit des parthischen Angriffs, oder zu viel, denn aus Capitel 57 kann man mit viel größerem Rechte auf die Zeit der Römerherrschaft, der Zerstörung Jerusalems und des fortschreitenden Sieges des Christenthums (vgl. 57, 3 „sie werden alle niederfallen und anbeten den Herrn der Geister") schließen. Die in Rede stehenden Capitel sind also jedenfalls zu allgemein gehalten, als daß man bestimmte Schlüsse auf ihre Entstehungszeit darauf gründen könnte; der Abschnitt hat deßhalb auch nicht die Wichtigkeit für die Bestimmung des Zeitalters Pseudohenoch's, die Laurence, Hoffmann und andere ihm beilegen. Das hat auch Lücke eingesehen, denn aus der Erwähnung der Parther glaubt er nur folgern zu dürfen, „daß der Verfasser nicht früher lebte, als der parthische Name im westlichen Asien ruchbar geworden war, was jedenfalls erst im ersten Jahrhundert v. Chr. geschah."

Ungleich bedeutsamer für die Bestimmung der Abfassungszeit des Henochbuches ist der Abschnitt Cap. 83 flgd. Er ist dem dritten Theil der Schrift entnommen und bildet dessen zweiten Abschnitt. Henoch erzählt in demselben seinem Sohne Methusalah zwei Traumgesichte, deren erstes vom Untergang

der Welt handelt, das zweite aber eine kurze Geschichte der Theokratie nach ihren Hauptgesichtspunkten mit Anwendung einer eigenthümlichen Thiersymbolik enthält. Schon die Zusammenstellung beider Traumgesichte zeigt, unter welchen Gesichtspunkt das zweite Gesicht gestellt sein will; es gilt unter Hinweis auf die verschiedenen Gerichte Gottes im Laufe der Geschichte auf das letzte Gericht vorzubereiten. Bis zu Cap. 89, 59 ist alles klar und verständlich: nach einer übersichtlichen Darstellung der israelitischen Geschichte, in welcher das Volk unter dem Bilde von Schafen, die Könige als Widder bezeichnet sind, war von 89, 54 an von den Gerichten Gottes über sein abtrünniges Volk die Rede: die wilden Thiere zerrissen die Schafe, Gott verläßt „ihr Haus und ihren Thurm" und gibt die Schafe selbst in die Gewalt aller wilden Thiere „und läßt sie in der Hand aller wilden Thiere zum Fraße". Wenn es nun Vers 59 und 60 weiter heißt: „und er berief 70 Hirten und verstieß jene Schafe, damit sie sie weiden, und sprach zu den Hirten und ihren Gesellen: jeder einzelne von euch soll fortan die Schafe weiden, und alles, was ich euch befehlen werde, das thut: Und ich übergebe sie euch nach der Zahl und werde euch ansagen, wer von ihnen umkommen soll, selbige bringet um! Und er übergab ihnen jene Schafe!" u. s. w. — so wird man unter den 70 Hirten nicht füglich die israelitischen Könige verstehen können (so Laurence, Hoffmann, Gfrörer, Lücke), denn der Verfasser würde dann den chronologischen Faden, den er bereits bis zum Exil fortgeführt hatte, plötzlich fallen lassen. Die Schafe sind bereits verstoßen, und die 70 Hirten sind eingesetzt, „um sie zu Grunde zu richten". Auch heißt es von diesen Hirten, daß sie mehr von

den Schafen zu Grunde richten, als ihnen befohlen war. „Und alles Uebermaß und die Vernichtung, die durch die Hirten angerichtet werden wird, schreibe auf, (nämlich) wie viele sie nach meinem Befehle und wie viele sie nach ihrem eigenen Willen zu Grunde richten, und schreibe jedem einzelnen Hirten alles, was er zu Grunde richtet, besonders auf... Aber sie sollen es nicht wissen, und du sollst es ihnen nicht kund thun, noch sie zurechtweisen, sondern schreibe nur alles, was sie umbringen, jedesmal von jedem einzelnen auf, und lege mir alles vor. Und ich sahe, bis daß jene Hirten weideten zu ihrer Zeit; und sie begannen zu tödten und zu Grunde zu richten mehr als sie geheißen waren" u. s. w. so lauten 89, 62 flgd., eine Schilderung, welche wiederum nicht auf israelitische Herrscher paßt, denn dieselben waren nicht sammt und sonders weder so gottlos (von jedem einzelnen soll aufgeschrieben werden, was er umbringt), noch so von Gott verlassen (Henoch soll es ihnen nicht kund thun, noch sie zurechtweisen), wie hier geschildert wird. Die 70 Hirten können also nur heidnische Regenten sein (vgl. auch Jer. 25, 11 flgd.), wie das weiter auch daraus hervorgeht, daß „nachdem Hirten 12 Stunden lang geweidet hatten, drei von jenen Schafen zurückkehren, und begannen alles, was von jenem Hause eingefallen war, zu bauen, aber die wilden Schweine hinderten sie, daß sie es nicht vermochten. Und sie begannen wiederum zu bauen, wie zuvor, und führten jenen Thurm auf, und er ward genannt der hohe Thurm; und sie begannen wieder einen Tisch vor den Thurm zu stellen, aber alles Brod auf ihm war befleckt und nicht rein" u. s. w. (89, 72 flgd.) vgl. Mal. 1, 7; jene drei zurückkehrenden Schafe sind offenbar Josua,

Serubabel und einer der gleichzeitigen Propheten, denn die Thätigkeit der Propheten stellt der Verfasser in unserem Abschnitt wohl absichtlich in den Vordergrund (vgl. 89, 51 flgd.); hatten bis zu ihrer Rückkehr aus dem Exil Hirten 12 Stunden lang regiert, so können das nur die heidnischen Gewalthaber sein, die das Volk im Exil bedrückten. Im Cap. 90, 1 heißt es dann weiter „und ich sahe so lange, bis auf diese Weise die Weide übernahmen 36 (oder richtiger 37)*) Hirten, und sie alle vollendeten jeder seine Zeit, wie die ersten; und andere erhielten sie in ihre Gewalt, um sie zu weiden je zu ihrer Zeit, jeder Hirt zu seiner Zeit", Worte, die uns unmöglich wieder in die vorexilische Zeit zurückführen können (so Lücke u. a.), denn abgesehen davon, daß die Charakteristik der 37 Hirten hier ebenso wie die der 70 oben, sowie die Strafe, welche dieselben nach 90, 25**) trifft, doch nicht auf die frommen Könige Israels anwendbar ist, so übersieht man bei dieser Ansicht weiter, daß nach 90, 1 die 36 (resp. 37)

*) Man muß dann mit Volkmar die 37 so erklären, daß die 70 (37 + 35) in voller Fülle (= 72) zu rechnen seien, wie ja allerdings bei den Rabbinen wegen der Zahl der Mitglieder des Synedriums, das man zur Weltherrschaft berufen glaubte (vgl. Gen. 10) und auch in den Clementinen (hom. 18, 4) die 72 nur der höhere Ausdruck von 70 ist, vgl. auch Ewald Geschichte Israels IV. S. 327, und Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft IV. S. 145 flgd. Die Streitfrage, ob 36 oder 37 oder gar 35 zu lesen sei, scheint uns bei unserer Fassung von keiner sachlichen Bedeutung; die sicherste Lesart scheint 37 zu sein (vgl. Volkmar, Zeitschrift für w. Th. 1862 S. 52) und daher bleiben wir bei ihr; die 37 steht statt der erwarteten 35 in der eben angegebenen Weise. Bei der Lesart 36 ist Hilgenfeld überdies genöthigt, die 58 in 90, 5 ohne irgend welchen Anhalt in den Handschriften in 59 zu ändern.

**) „Und jene siebenzig Hirten (also allesammt) wurden gerichtet und schuldig befunden und ebenfalls in jene feurige Tiefe geworfen."

Könige „jeder seine Zeit vollendeten, wie die ersten". Wer sind diese ersten, deren jeder seine Zeit vollendete? Offenbar jene Hirten, welche nach 89, 72 zwölf Stunden lang weideten; sie können also, wie diese Unterscheidung auch deutlich zu erkennen gibt, nicht dieselben sein, von denen 90, 1 redet, und doch müßte man das nach Lücke's Auffassung annehmen.*) Weiter, gesetzt die 70 Hirten wären wirklich israelitische Könige, so hätte der Verfasser ein wichtiges Moment in der israelitischen Königsgeschichte, die Theilung in die beiden Reiche, nicht übergehen dürfen; er hätte dann die Zahl 37 oder 35, welche die Zahl der israelitischen Herrscher bis zum Exil angeben soll, nicht in 12 + 23 zerlegen dürfen; er hätte sie vielmehr in 20 (Könige über Juda) + 17 (Könige über Israel) theilen müssen. Dann würden übrigens die Zahlen auch noch nicht genau stimmen, wie aus der Uneinigkeit der Ausleger hervorgeht, welche sich die Mühe gemacht haben,

*) Die ausdrückliche Bemerkung, daß jeder seine Zeit regierte, wie die ersten (90, 1) kann nur so verstanden werden, daß auf jeden eine Zeit gerechnet wird: die Hirten, welche nach 89, 72 zwölf Stunden lang weideten, sind also 12 an der Zahl; die 12 ersten Hirten + 23 nehmen 35 Zeiten ein, und hiezu wieder 23 Hirten gezählt, ergeben im Ganzen 58 Zeiten (90, 5). Daß der Wortlaut der eben genannten Stelle die 58 Zeiten nur den 23 letzten Hirten beilege, wird man v. Hofmann (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft Bd. 6) nicht zugeben können. Die dritte Periode von Hirten, 23 an der Zahl, schließt sich so unmittelbar an die vorige an, daß schon V. 2 und 3 das in nuce angegeben ist, was in den folgenden Versen ausführlicher dargethan wird. Wenn aber die Thätigkeit dieser letzten Regierungsdynastieen, die ja auch geschichtlich nicht durch große für Israel bedeutende Umwälzungen einander in der Herrschaft über Israel ablösten, in unserem Abschnitt zusammengefaßt wird, warum sollte nicht auch ihre Regierungszeit zusammengefaßt sein?

die Zahlen durch Zusammenstellung verschiedener Regententabellen historisch zu rechtfertigen (vgl. z. B. Lücke a. a. O. S. 129). Ebenso ungenau würden die Zahlen sein, die die nachexilischen Regenten ergeben sollen (s. Lücke a. a. O. S. 132). Sind die Zahlen wirklich chronologisch zu deuten, so darf man keine willkührlichen Ausnahmen und Auslassungen von Regenten statuiren; solch' Verfahren richtet sich selbst; die Zahlen in unserem Abschnitt müssen entweder der Geschichte genau entsprechen, oder sie sind zu bemessen nach der Analogie der Zahlensymbolik, die gerade in den prophetischen und apokalyptischen Schriften, mögen sie kanonisch oder apokryphisch sein, besonders ausgebildet ist. Die symbolische Deutung der Zahlen verdient aber in den apokalyptischen Schriften immer den Vorrang, in unserem Abschnitt um so mehr, als die Theilung der 70 in 12 + 23 + 23 + 12 einerseits der Geschichte nicht genau entspricht, andererseits unmöglich auf Zufall beruhen kann.

Aber sollte Ewald nicht das Richtige gefunden haben, wenn er unter den 70 Hirten heidnische Herrscher versteht und dieselben geschichtlich nachzuweisen sucht? Indeß, wenn er selbst „einige kleinere Willkührlichkeiten im Auswählen der Könige" zugesteht, so muß das gegen seine Annahme bedenklich machen. Die Sache läßt sich vielmehr so am Besten deuten: Da die Weissagungsschrift Daniels eingestandener Maaßen unserem Buche zu Grunde liegt, so werden wir nicht irren, wenn wir die vierfache Theilung der 70 (in 12 + 23 + 23 + 12) mit den vier Danielischen Weltmonarchieen in Parallele setzen; daß unter den ersten 12 Hirten die babylonischen Herrscher zu verstehen sind, läßt sich nach 89, 72 ohne-

hin nicht leugnen. Dann fallen die folgenden 23 Herrscher, welche, zu den 12 babylonischen (89, 72) addirt, die Zahl 35 (s. 90, 1) ergeben, in die persische Zeit, die nun folgenden 23 Regenten sind die Regenten der griechisch-macedonischen Zeit (selbstverständlich mit Einschluß der Ptolemäer und Seleuciden); die letzten 12 Herrscher endlich fallen in die römische Zeit; wenn wir diese zu den persischen und griechischen Herrschern addiren, so erhalten wir die Zahl 58 (s. 90, 5). Die Herrschaft des ersten und letzten Weltreichs über Israel war im Vergleich zu der Herrschaft der beiden mittleren Reiche von kurzer Dauer, und deßhalb erhalten jene Reiche nur je 12 Regenten, die beiden mittleren Reiche dagegen hatten ungefähr doppelt so lange Zeit die Herrschaft über Israel, daher erhalten sie je 23 Hirten. Die Zahl der Regenten gibt also die ungefähre Zeitdauer der einzelnen Reiche an; es ist nicht die Meinung, daß die einzelnen Reiche in der That die angegebene Zahl von Regenten gehabt hätten.

Diesem Erklärungsversuche scheint allerdings mancherlei zu widersprechen. Zunächst entsteht die Frage, wie kam der Verfasser dazu, die Zahl 70 zu wählen und in dieser Weise zu theilen? Die Zahl 70 (resp. 72) galt schon von Gen. 10 her als symbolische Bezeichnung der Weltvölker und Weltreiche, sie bot sich daher dem Verfasser ungesucht dar, zumal sie sich, freilich in anderer Beziehung, in der Zahlensymbolik seines großen Vorbildes Daniel fand. Da unser Verfasser nun nicht wie Daniel vor, sondern nach jenen vier großen Weltreichen lebte, so konnte er die Dauer derselben in seiner Darstellung genauer angeben. Dabei kommt es ihm nicht auf genaue, sondern nur auf ungefähre Zeitbestimmung an, denn

die Geschichte läßt sich nicht in Zahlen-Schema's hineinzwängen. Die Herrschaft des ersten und letzten Weltreichs über Israel währte praeter propter je 120 Jahre, ihre Dauer wird daher auf 12 Zeiten, dagegen die Herrschaft der mittleren Reiche, die etwa je 230 Jahre währte, auf je 23 Zeiten angegeben. Schon vor 606 oder 588 n. Chr. machte sich die Uebermacht der Babylonier geltend, so daß die Zeitdauer ihrer Herrschaft mit Rücksicht auf ihre Correspondenz mit der römischen wohl auf 12 Zeiten festgesetzt werden konnte. Die Macht der mittleren Reiche dauerte bis in den Anfang der Römerzeit. Von den letzten 12 Hirten, den römischen, die etwa 120 Jahre bis zum Untergang der Stadt (70 n. Chr.) regierten, heißt es, daß sie „viel mehr, als die vor ihnen umgebracht hatten vor dem Herrn der Schafe"; diese Angabe hat nur dann ihre volle Richtigkeit, wenn man sie auf die grausame Zerstörung der Stadt und die Vernichtung des ganzen Volkswesens durch die Römer mitbezieht. Auf die vorhergehenden blutigen Kämpfe und Aufstände unter der Römerherrschaft darf man die Worte schon deßhalb nicht beschränken, weil dort das Morden auf beiden Seiten stattfand und den römischen Herrschern, die gegen den Aufruhr reagirten, nicht besonders zur Last gelegt werden kann. Wir können nunmehr das, was wir oben über das allgemeine Verhältniß der vier Weltmonarchieen zu einander (s. S. 28) sagten, noch näher präcisiren. Die Theilung der 70 in die angegebenen vier Theile, wenn sie auch zunächst symbolischen Anlaß hat und den vier Danielischen Weltmonarchieen entspricht, läßt sich doch auch historisch begreifen. Die 12 Hirten oder Zeiten dauern etwa je 120 Jahre, die 23 Zeiten etwa je 230 Jahre; von der Zeit der babylo-

nischen Obmacht bis zum Endpunkt der Regierung der 70 Hirten verstrichen danach etwa 700 Jahre; wir werden damit in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems, in das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts, versetzt. Natürlich findet keine vollständige Uebereinstimmung zwischen der Geschichte und dem Schema unseres Verfassers Statt, weßhalb wir auf dieses zufällige Zusammentreffen der Theilung der 70 mit der historischen Zeitdauer jener einzelnen vier Reiche kein besonderes Gewicht legen wollen. Dagegen ist das Endresultat, daß nämlich der Verfasser nach Ablauf der vierten Weltmonarchie lebte, wohl zu beachten. Das Resultat, das wir aus dem Bisherigen für die Abfassungszeit unseres Buches entnehmen müssen, ist also, daß es nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer, etwa um's Jahr 100 n. Chr., entstand.

Aber wie verhält es sich mit dem Abschnitt 90, 6 flgd.? Gehen die Worte auf die Makkabäerzeit (Dillmann, Hilgenfeld und die meisten) oder auf eine andere Zeit, etwa die Zeit Christi? Nach dem Zusammenhange ist sowohl das Eine, wie das Andere möglich, denn der Verfasser scheint hier nicht streng chronologisch zu verfahren, er faßt vielmehr alle Gerichte, die über das Volk Gottes ergangen waren, zusammen, er sieht alle Vögel des Himmels kommen, die Adler, die Geier, die Weihen, die Raben, aber die Adler, welche alle die Vögel anführten, sind unstreitig die Römer*) (vgl. auch 4 Esr. 17

*) Zwar braucht man nach Hilgenfeld (Zeitschrift 1860 S. 324) die Adler noch gar nicht auf die Römer zu beziehen, da uns die Adler-Symbolik im Buche Daniel (7, 4 vgl. 4, 30) schon bei dem chaldäischen Weltreiche begegnet. Doch ist bei Daniel nur von Adlerflügeln und Adler-

flgd.); seit die Adler Roms über die Heidenvölker herrschen, werden die Feinde des Gottesvolkes, die Heiden, nicht mehr mit wilden Thieren, sondern mit Raubvögeln verglichen. Versetzt uns die Bezeichnung „Adler" in die Zeit der Römerherrschaft, dann ist es aber unzweifelhaft, daß der ganze Abschnitt nicht auf die Makkabäerzeit, sondern auf die Zeit Christi geht. Das fordert auch der Inhalt und Wortlaut des Abschnitts selbst. Es heißt 90, 6 flgd. so: „Es wurden aber kleine Lämmer geboren von jenen weißen Schafen, und sie begannen ihre Augen zu öffnen und zu sehen und zu den Schafen zu schreien. Und die Schafe schrieen ihnen nicht zu und hörten nicht, was sie ihnen sagten, sondern waren überaus taub, und ihre Augen überaus und gewaltig verblendet. Und ich sah im Gesicht, wie die Raben auf jene Lämmer flogen und eines von jenen Lämmern nahmen (oder nach Volkmar „den ersten von jenen Lämmern nahmen"), die Schafe aber zerbrachen und fraßen.*) Und ich sah, bis jenen Lämmern Hörner

---

federn die Rede (vgl. Volkmar Zeitschrift für w. Th. 1862 S. 62). Eher könnte man sich auf Ezech. 17 berufen, indeß zugegeben die Adler-Symbolik sei schon vor Pseudohenoch angewendet worden, so tritt sie hier mit solcher Absichtlichkeit auf, daß wir die Adlermacht nach der Analogie der Esraprophetie zu verstehen haben werden.

*) Diejenigen Ausleger, welche diese Verse auf die Makkabäerzeit beziehen, kommen mit der Ausdeutung des Einzelnen sehr in's Gedränge; ein Vergleich unseres Abschnittes mit der makkabäischen Geschichte zeigt in der That, wie wenig sich beides deckt; daher auch die große Uneinigkeit unter den Auslegern: die einen verstehen unter dem einen Lamm den Märtyrer Eleazar (2 Makk. 6, 16; so z. B. Hoffmann), andere, wie Dillmann, denken an den 143 v. Chr. von Tryphon in Ptolemais hinterlistig gefangenen und ermordeten Makkabäer Jonathan (1 Makk. 12, 39—54; 13, 23—30); nach Hilgenfeld's neuerer Ansicht ist der Makkabäer Judas gemeint, welcher 161 v. Chr. im Kampfe gegen die Syrer den Heldentod

wuchsen und die Raben ihre Hörner niederwarfen; und ich sah, bis ein großes Horn hervorsproßte, eines von jenen Schafen, und ihre Augen geöffnet wurden. Und es sah nach ihnen, und ihre Augen thaten sich auf; und es schrie nach den Schafen, und die Jungen (nach Volkmar „die jungen Widder", d. i. die durch den Glauben bereits Erstarkten im Volke) sahen es und liefen ihm alle zu. Und während alledem zerrissen jene Adler und Geier und Raben und Weihen die Schafe noch immerfort, und flogen auf sie herab und

---

starb. Das große Horn in 90, 9 ist aber nach den Meisten Johannes Hyrcanus (135—106 v. Chr.). Der ganze Abschnitt soll wunderschön auf die Erhebung der Makkabäer bis zu Johannes Hyrcanus und seinen Söhnen passen, welche noch oft genug durch die Macht der Griechen, und zwar nicht bloß der Seleukiden, sondern auch der Ptolemäer in die Enge getrieben wurden (Hilgenfeld Zeitschrift 1861 S. 219). Ja was in Vers 14 („Und ich sah, bis jener Mann, der die Namen der Hirten aufschrieb, und dem Herrn der Schafe vorlegte, kam, und er half jenem Jungen und zeigte ihm alles, daß jene Hülfe herabgekommen sei") erzählt wird, bringt Dillmann sogar in Zusammenhang mit Josephus ant. XIII., 10, 3, wonach der Hohepriester im Tempel eine Stimme gehört haben soll, welche Sieg über die Heiden verkündigt habe — offenbar nur eine Auskunft der Verlegenheit, denn in Vers 14 ist nicht bloß von solcher Verkündigung, sondern von wirklicher hilfreicher Erscheinung die Rede. Auch das über das große Horn Gesagte stimmt nicht zu den großen Erfolgen Hyrcanus'; ferner paßt die Zahl 12 nicht zur Zahl der Heidenherrscher dieser Periode; Dillmann vermag nur 11 Herrscher aufzuzählen und sieht sich genöthigt, entweder Demetrius II. doppelt zu rechnen oder gar einen ägyptischen Herrscher dieses Zeitraums (Ptolemäus Lathurus) hinzuzunehmen. Endlich, bei der Beziehung auf die Makkabäerzeit würde ein dem vierten Danielischen Weltreiche entsprechender Zeitabschnitt bei Pseudohenoch ganz fehlen. Selbst wenn wir annehmen wollten, das vierte Danielische Weltreich falle hinter das Zeitalter Pseudohenoch's, so hätte er bei seiner Darstellung der Geschichte nach 70 Herrscherzeiten doch im Anschluß an Daniel irgendwie auf dieses vierte Reich noch hinweisen müssen. Da das nicht geschieht, so sind wir berechtigt, unter den 12 letzten Hirten Regenten des vierten Danielischen Weltreichs zu verstehen.

fraßen sie; die Schafe aber blieben ruhig, und die Jungen wehklagten und schrieen. Und jene Raben kämpften und stritten mit ihm, und suchten sein Horn wegzuschaffen, aber sie vermochten nichts über es. Und ich sahe sie, bis die Hirten und Adler und jene Geier und Weihen kamen, und sie schrieen den Raben zu, daß sie das Horn jenes Jungen zerbrechen sollten, und sie stritten und kämpften mit ihm, und es stritt mit ihnen, und schrie, daß ihm seine Hülfe kommen möchte. Und ich sah, bis jener Mann, der die Namen der Hirten aufschrieb, und dem Herrn der Schafe vorlegte, kam, und er half jenem Jungen und zeigte ihm alles, daß seine Hülfe herabgekommen sei. Und ich sah, bis jener Herr der Schafe zu ihnen kam im Zorn" u. s. w. Die kleinen Lämmer, welche von den weißen Schafen geboren wurden und zu ihnen zu schreien begannen, bezeichnen den unscheinbaren und wenig beachteten Anfang der christlichen Kirche; die kleinen Lämmer mit den geöffneten Augen (die Apostel) erreichen nichts bei den weißen Schafen (dem Volke Israel); aus ihrer (der Lämmer) Mitte nehmen die Raben ein Lamm, das erste von ihnen, und die Schafe suchen sie zu zerbrechen und zu fressen, aber den Schafen wuchsen Hörner und auf dem einen Lamm sproßte ein großes Horn hervor, den Lämmern wurden die Augen geöffnet, sobald es nach ihnen sah, und die Jungen liefen ihm alle zu, d. i. die Schafe alle und vor Allem das eine Lamm wurden mit Kraft angethan, die Christen und Christus selbst waren so mächtig, daß die Feinde, wenn sie auch noch so sehr dräueten und wütheten, ihnen doch nichts anhaben konnten, ihre Augen sind geöffnet, sie haben bereits erkannt, wer dies eine Lamm mit dem einem großen Horn

ist und sind in Folge dessen voll Vertrauen und Hoffnung, sie bleiben ruhig, trotzdem daß gegen sie und besonders gegen die Jünger alles Mögliche versucht wird von der Rabenschaar der Herodianer, welche eigentlich nicht mehr zu Israel gerechnet werden kann und darum den Namen Schafe nicht mehr verdient, sondern dem Raubgevögel der fremden Völker ähnelt. Ja sie macht mit den Hirten und Adlern (den Römern unter ihren Herrschern) und mit dem übrigen Gevögel (man achte darauf, daß die Geier und Weihen absichtlich durch das hinzugesetzte Pronomen von den Adlern, die ihrerseits mit den Hirten enge verbunden werden, geschieden sind) gemeinschaftliche Sache, um das Horn jenes Jungen zu zerbrechen, d. i. um Christum und seine Macht zu vernichten (Luc. 23, 6—12). Aber sie können ihn doch nicht bewältigen, denn Gott hilft ihm, da er um Hülfe schreit, durch einen Engel (Luc. 22, 43), ja Gott selbst macht sich zum Gerichte auf, er nimmt den Stab des Zornes in seine Hand und schlägt die Erde, daß sie zerreißt „und alle die Thiere und Vögel des Himmels fielen von den Schafen herab, und versanken in der Erde und sie schloß sich über ihnen." Das Gericht ergeht über die gefallenen Engel, über die 70 Hirten und über die verblendeten Schafe, die alle schuldig befunden und gerichtet werden; sie werden allesammt „in einen tiefen Ort, voll von Feuer, flammend, und voll von Feuersäulen" geworfen. Das Haus der Schafe (Stadt und Tempel) wird zerstört, alle Säulen werden hinausgeschafft „und alle die Balken und Zierrathen selbigen Hauses wurden zugleich damit eingewickelt, und man schaffte es hinaus und legte es an einen Ort im Süden des Landes." (Apok. 11, 1 und 2.) Der Herr der Schafe richtet

aber ein neues Haus auf, größer und höher als jenes erste, „alle seine Säulen waren neu und alle seine Zierrathen waren neu und größer als die des ersten alten, und alle Schafe waren drin (vgl. Hagg. 2; Ez. 45 und Joh. 1, 14). Und ich sahe alle Schafe, die übrig geblieben waren und alle die Thiere auf der Erde und alle die Vögel des Himmels, wie sie niederfielen und huldigten vor jenen Schafen, und sie anflehten und ihnen gehorchten in jedem Wort.... Jene Schafe aber waren alle weiß, und ihre Wolle groß und rein. Und alle zu Grunde Gerichteten und Versprengten und alle Thiere des Feldes und alle Vögel des Himmels*) versammelten sich in jenem Hause, und der Herr der Schafe hatte eine große Freude, weil sie alle gut waren und zu seinem Hause zurückkehrten. Und ich sah, bis sie jenes Schwert, das den Schafen gegeben worden war, niederlegten und es in sein Haus zurückbrachten, und man versiegelte es vor dem Angesichte des Herrn; und alle die Schafe wurden eingeschlossen in jenes Haus, und es faßte sie nicht. Und ihnen allen waren die Augen geöffnet, daß sie das Gute sahen und nicht einer war unter ihnen, der nicht sehend gewesen wäre. Und ich sah, daß jenes Haus groß und weit war und sehr voll. Und ich sahe, daß ein weißer Farre geboren wurde mit großen Hörnern, und alle die Thiere des Feldes und alle Vögel des Himmels fürchteten ihn und fleheten zu ihm alle Zeit. Und ich sahe, bis alle ihre Geschlechter verwandelt und sie alle weiße Farren wurden; und der erste unter ihnen war das Wort und selbiges Wort ward ein großes Thier und hatte schwarze und große Hörner

*) Aber die Hirten nicht!!

auf seinem Kopfe, und der Herr der Schafe freute sich über sie und über alle die Farren.“ (90, 29—38.) Das neue Haus, das der Herr selber gründet, ist die christliche Kirche, in welcher sich das Volk aus aller Welt Zungen (alle Thiere des Feldes und alle Vögel des Himmels) sammelt; dies Volk Gottes ist gerecht, daher die weiße Farbe, ja es übertrifft an Glaubenskraft und Frömmigkeit die frühere Zeit bei Weitem (daher die Farren an Stelle der Schafe). Das Schwert wird versiegelt: all Fehd hat nun ein Ende. Da wird zuletzt ein mächtiger weißer Farre geboren, das Wort, den alle Farren fürchten und anflehen zu aller Zeit. Es ist der Herr selbst, der am Ende der Tage wiederkommt und sich als der erhöhte Menschensohn (ein weißer Farre mit großen Hörnern) und als der wahrhaftige Gottessohn (das Wort) offenbart und allgemeine Anerkennung findet. Der Verfasser unseres Buches unterscheidet also deutlich ein zweimaliges Kommen Christi, die erste Erscheinung unter Kampf, sie endet aber mit dem Untergange seiner Feinde und mit der Zerstörung der Stadt; darauf folgt dann die Gründung und Ausbreitung der christlichen Kirche, hernach aber das allgemeine Gericht, zu welchem Christus zum zweiten Male kommen wird, um seine Herrlichkeitsherrschaft anzutreten. Diese Herrlichkeit zeigt sich vornämlich in der allgemeinen Anerkennung des Messias, sowie in der allgemeinen Ausdehnung seines Reiches. Das erste Auftreten des Messias war in Niedrigkeit, er erscheint als Lamm, dessen Kraft aber doch trotz seiner Schwachheit anerkannt wird, auf ihm sproßt ein großes Horn hervor; sein zweites Kommen zeigt ihn angethan mit Kraft aus der Höhe, er wird als weißer Farre geboren. Es kann auffallen, daß bei der Schil-

derung seiner zweiten Erscheinung von seiner Person erst gegen Ende des Abschnittes die Rede ist, aber das geschieht wohl nur deßhalb, weil der Verfasser seine objective Darstellung des messianischen Reiches, die sich unmittelbar an die Schilderung der Tempelzerstörung anschloß, nicht unterbrechen wollte.

Diese Unterscheidung und zeitliche Trennung des zweifachen Kommens Christi ist für die Feststellung des Zeitalters von Pseudohenoch bedeutsam, sie führt uns in die nachchristliche Zeit, denn im Alten Testamente und überhaupt in der vorchristlichen Zeit wird die zweifache Erscheinung Christi nach bekanntem prophetischen Gebrauch stets in eine Zeit verlegt und perspectivisch zusammengeschaut. Nur wenn der Verfasser nach der ersten Erscheinung Christi lebte, konnte er so scheiden, wie er hier thut. Ferner, wie sollte der Verfasser die einzelnen Christo feindlichen Parteien (die Hirten, die Adler, die Raben, die übrigen Raubvögel, d. i. die Weltherrscher, die Römer, die Herodianer und die übrigen Feinde) so genau scheiden und so zutreffend charakterisiren können, wenn er vor Christo gelebt hätte? Der Verfasser des Henochbuches lebte also nach den Angaben des besprochenen Abschnitts nach dem ersten Kommen Christi, nach der Zerstörung Jerusalems (so auch v. Hofmann a. a. O. und Schriftbeweis 2. Aufl. I, S. 420 flgd.). Wie schon Daniel, sein großes Vorbild, geweissagt hatte (Daniel 9, 26 und 27), war auf Christi Auftreten die Zerstörung Jerusalems gefolgt, und da dieses Gericht unserem Verfasser als Vorbote des letzten Gerichts gilt, so nimmt er von da die Farben für die Schilderung des Endgerichts, das er wie alle Christen der ersten Jahrhunderte in Folge der mannichfachen Unbill, welche sie zu erleiden hat-

ten, sich nahe bevorstehend denkt. Mit der Zerstörung der Stadt ist denn auch das Ende jener vier Epochen des jüdischen Gemeinwesens, in welchen es unter fremder Botmäßigkeit stand, gesetzt. Die ganze Schilderung macht in der That den Eindruck, daß das Buch aus einer Zeit stammt, in der eine große Catastrophe stattgefunden hat, aus der Zeit „der furchtbaren Entwickelung des längst geschürzten Knotens" (Hoffmann), einer Zeit, die wir nur in der Zeit der römischen Zerstörung Jerusalems wiederzuerkennen vermögen (vgl. auch die Schilderung in 99, 5 flgd., welche uns Gräuelscenen berichtet, wie sie bei der Zerstörung der Stadt im Jahre 70 in der That vorkamen. Mehrfache Berührungen der Darstellung unseres Abschnitts mit der Apokalypse, sowie die Bezeichnung Christi als des Wortes *)

---

*) Zwar will Dillmann, dem Hilgenfeld folgt, die betreffenden Worte streichen, weil sie gegen die Christologie unseres Buches und überhaupt gegen alle jüdische Messiaslehre seien, aber solche Gründe, welche man bei entgegengesetztem Standpunkte auf dogmatische Befangenheit zurückführen würde, können nicht durchschlagend sein, um so weniger, als wir bei Besprechung der Christologie Pseudohenoch's sehen werden, daß ähnliche Anschauungen ihm nicht fremd sind; die Worte passen hier gut in den Zusammenhang zur näheren Charakterisirung des Messias und finden sich überdies in allen Handschriften. Wichtiger wäre jener Einwand Dillmann's, daß im Aethiopischen nicht nagar, sondern qâl das wesentliche Wort Gottes, den *λόγος* bezeichne, aber wenn Ewald (Abhandlung S. 55) annimmt, daß der äthiopische Uebersetzer unseres Buches jenes Wort hier offenbar vom Logos verstand, so werden wir uns dabei beruhigen und mit diesem Gelehrten an der Echtheit des Wortes, sowie an seiner angegebenen Bedeutung festhalten können. Eigenthümlich ist Wieseler's Ansicht (vgl. Ueber die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten Daniel): danach ist die „weiße Kuh" mit den großen Hörnern der Messias, das Thier mit den schwarzen Hörnern dagegen sein Antagonist (Dan. 7, 7), der auch das Wort heiße („sein Wesen ist die Gotteslästerung, er ist gleichsam nur eine gotteslästerliche Rede") wegen seiner gotteslästerlichen Reden (38), vgl.

sind auch wichtige Beweise für die nachchristliche Entstehung der Schrift. Doch darüber weiter unten.

Ganz abweichend von allen übrigen Auslegern stellt sich **Volkmar** (Beiträge zur Erklärung des Buches Henoch in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 14 S. 87 flgd.), (vgl. auch Volkmar, eine neutestamentliche Entdeckung und deren Bestreitung, oder die Geschichts-Vision des Buches Henoch. Zürich 1862), zu unserem Abschnitt, wie überhaupt zum ganzen Henochbuche. Bei seiner eigenthümlichen Construktion der Geschichte des Urchristenthums spricht er das Buch dem Kreise Akibas zu, der das Kreuz verwünscht, das Lesen christlicher Schriften als gottlos verboten hat und die treuen Bekenner Christi, welche dem falschen Messias nicht folgen wollten, geißeln ließ. Diese Apokalypse soll keinen andern Sinn und Zweck haben, als zur entschiedenen Theilnahme an Bar Cochba's Sache lebendig aufzufordern: „durch Alles sollte sich zeigen, daß Akiba nur ausgesprochen habe, was das Resultat aller seiner Blicke in die Geheimnisse der Schöpfung, der Geister- und Sternenwelt, auch in die ewigen Rathschlüsse Gottes sei, die das Buch der Geschichte enthüllt dem tiefer Sehenden. Die ewige Vorbestimmung nachzuweisen, daß, so gewiß es einen weisen und gerechten, sich ewig treuen Gott giebt, jetzt das Ende aller 70 Knechtschaftszeiten gekommen, das damit verknüpfte Gericht über alle Heiden-Frevel, wie über allen Abfall von Gott, dies war die Aufgabe des Jüngers .... Der erste Weise des Himmels, der als γραμματεὺς

Dan. 7, 11, doch nur die ungenaue Uebersetzung von Laurence und Hoffmann kann dieser Erklärung einigen Schein geben. Auch sonst in unserem Buche heißt der Messias das Wort, s. w. u.

της δικαιοσύνης (der Mahner zur Gerechtigkeit) galt, das Urbild des greisen, mit Gottes Geistern verkehrenden Weisesten selbst, Henoch selbst mußte es Allen verkündigen, die noch ein Ohr für höhere Erkenntniß hatten, um möglichst Alle zum vollsten Vertrauen zu dem so erkorenen Helden Gottes zu erwecken, zu einmüthigem Anschluß an ihn anzufeuern." (S. 121 und 122.) „In dem Buche Henoch haben wir die Seele des Bar-Cochba-Aufstandes in jeder Beziehung, ebendamit, daß es gleichsam die Proclamation Akiba's enthält in der ganz adäquaten Form der Prophetie, der überbietenden Erneuerung des ersten Aufstand-Buches (Daniel!) im Besonderen." (S. 129.) In Cap. 90, 9—15 sieht Volkmar sogar die erste zusammenhängende Erzählung vom Anfange des Bar-Cochba-Krieges, die, wenn noch so kurze und symbolisch verhüllte Darstellung eines Augenzeugen und Theilnehmers, nach welcher sich der Fortgang dieser Ereignisse in folgender Weise ordnet: „Erhebung des Ben-Cosiba an der Spitze der Chebura, siegreiches Bestehen gegen die syrischen Stationstruppen (V. 10—12), Verstärkung der römischen Macht durch Heerabtheilungen aus den benachbarten Provinzen, neues unentschiedenes Kämpfen (V. 13), das Eintreten mächtigster Hülfe wie vom Himmel durch Akiba (V. 14), der zu dem bis dahin siegreich gebliebenen Mann aus Cosiba trat und ihn als den von Gott von Ewigkeit her bestimmten Messias erklärte, ihn als Bar-Cocheba begrüßte; die Verjagung der Römer aus Palästina (V. 15), was mit Sicherheit in der Nähe geschaut wurde; das Aufgebot aller Kräfte von Seiten Adrians in dem Buche selbst vortretend; der geschaute letzte Kampf (V. 16) gehörte noch der Zukunft, der Hoffnung, an." Volkmar findet also

in dem in Rede stehenden Capitel die ganze israelische Geschichte einschließlich den Bar-Cochba-Aufstand bis in das kleinste Detail geschildert. Ein Mann Gottes (V. 14), der große Akiba, in dem alles frühere Schriftgelehrtenthum zu Einer idealen Gestalt vereinigt war, trat wie Einer der Engel Gottes (unus de septem albis V. 21) aus seiner Himmelshöhe herzu, und stand dem kühnen siegreichen Helden bei, erklärte den Mann, gleichviel welcher Herkunft, als den in den Sternen Erkorenen, Bar-Cocheba, vom Herrn bestimmt, der Wegbahner des messianischen Reiches, der messianische König zu sein. (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft S. 120). Die Weissagung aus der Urzeit, Henoch's Prophetie vom Endgerichte, haben nun ihre Erfüllung gefunden: an der Hand des sieggekrönten Sternen-Sohnes sieht er die Erfüllung vor Augen (V. 31 f.). Alle Heiden ringsum bekehren sich u. s. w. Nun ist mit dem Endsieg das Gericht und aller Streit vorüber: der Held des Sieges in Gottes Schutz (V. 9ᵇ flgd.), der Erfüller aller früher noch nicht reif gewesenen, gerechten Erhebung der Gottverehrer, Bar Cochba, ist nun König des Friedens geworden, der Messias vollends. Das Wort des Weisen des Himmels, Akiba's, steht in triumphirender Erfüllung da (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft S. 125 und 126, vgl. auch eine neutestamentliche Entdeckung S. 18 fgd.). Daß diese Geschichtsconstruktion an der Hand unseres Textes demselben überall Gewalt anthut, läßt sich leicht im Einzelnen nachweisen. Wir wollen hier nur auf einen Punkt aufmerksam machen. Nach Volkmar ist das Schreien von 90, 2 an fast überall so viel als „empört sein", „Empörung erheben". Den Beweis für diese Behauptung ist Volkmar uns aber

schuldig geblieben. Die ganze Darstellung zeigt im Gegentheil, daß nicht von einem Schrei der Empörung, sondern von einem Schrei der Wehklage die Rede ist: die Schafe schrieen, denn ihre Leiber wurden gefressen; ja, wie Volkmar selbst zugestehen muß, „der judäische Seher stimmt wehklagend ein in den Schrei der Empörung“ (?); vgl. auch V. 6. Schon die richtige Deutung des Schreiens macht Volkmar's Auffassung unseres Abschnitts zu Schanden. Solche detaillirte Geschichtserzählungen liegen überdies einem apokalyptischen Werke fern. Willkührlich ist auch die Beziehung der 12 letzten Hirten auf die 12 Kaiser von Augustus bis Adrian, denn Volkmar übergeht dabei ohne Weiteres die Regierungszeit von Galba, Otho und Vitellius als „Eine Zwischenregierung von drei Usurpatoren“. In Bezug auf die 70 Hirten erkennt Volkmar richtig an, daß dieselben die Repräsentanten von 70 Zeiten der Heidengewalt über die Heerde sind, ohne daß im Allgemeinen an bestimmte Herrscher und ihre Namen gedacht wird. Die Regierungszeiten sollen im Ganzen zu je 10 Jahren zu denken sein,*) so daß wir auch hier wieder „mit 10 Jahren und etwas darüber“, also im Ganzen „mit 700 Jahren seit Nebukadnezar

---

*) In der Schrift Eine neutest. Entdeckung u. s. w. S. 11 erklärt Volkmar ausführlicher, wie der Verfasser zu seiner Ansicht von den 70 Hirten gekommen sei. „Da er „„Hirten““ sagt und nach Sacharja (11, 8) ein Hirt 10 Tage weidet, so legt es sich nahe, daß er die 70 Hirten-Zeiten statt mit Daniel als 70 Jahrsiebente, nunmehr erweitert als 70 Jahrzehente, also die 10 in 70 als erfüllenden Faktor faßte. Das Nähere hat er apokalypsenmäßig nicht aussagen, sondern nur aus dem Detail erschließen lassen können.“ Indeß gerade weil wir es mit einer apokalyptischen Schrift zu thun haben, darum haben wir keine bestimmten chronologischen Data zu erwarten, die Herbeiziehung von Sach. 11, 8 scheint uns aber zu weit hergeholt.

und etwas darüber" in die Zeit Adrians versetzt würden, aber gerade der Zusatz „und etwas darüber" zeigt, daß keine genaue historische Congruenz stattfindet; ja wollten wir die historischen Beziehungen gelten lassen, so werden wir eben in die von uns statuirte Abfassungszeit gewiesen (s. o.) und nicht in die Zeit des Bar-Cochba-Krieges (720 post Nebukadnezar, 132 n. Chr.). Die beiden letzten Instanzen Volkmar's: der Gesammtcharakter des Buches entspreche durchaus und nachweisbar nur jener Zeit der äußersten „Entschiedenheit", d. h. des Fanatismus, jener Ausbildung des Rabbinismus, dem Beginne der Geisterkunde der Kabbala, völlig alle dem, was wir von Akiba's Weisheit irgend kennen, und weiter das Buch beginne bald nach dem Bar-Cochba-Krieg chronologisch sicher hervorzutreten — diese beiden Instanzen entsprechen theils nicht der Wahrheit, theils werden sie, soweit sie der Wahrheit entsprechen, auch bei unserer Fassung ihre Erledigung finden. Wir werden nämlich sehen, daß das Buch weit mehr Verwandtschaft mit christlichen als mit rabbinischen Anschauungen verräth, und daß es auch schon vor dem Bar-Cochba-Krieg hervortritt, ja daß wir es zuerst in den Händen von Christen finden, die eine Bar-Cochba-Weissagung gewiß nicht so bald und so gern aufgenommen hätten (vgl. auch die ausführlichen Erörterungen zwischen Volkmar und Hilgenfeld in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1860 IV, 1861 I, II und IV, 1862 I und II). Wenn Hilgenfeld hier auch die Volkmar'sche Hypothese bis in's Einzelnste zu nichte gemacht hat, so müssen wir doch andererseits auch Volkmar in der Bekämpfung der Hilgenfeld'schen Ansicht über die 70 Hirten und die Dauer der 10 Weltwochen (s. u.) Recht geben.

Der Streit zwischen beiden Gelehrten hat erwiesen, — so scheint es uns wenigstens — daß die 70 Zeiten weder durch die 10 (Volkmar), noch durch die 7 (Hilgenfeld) in der 70 zu erweitern sind; der Messias des Buches ist weder in Bar-Cocheba, noch in Alexander Jannaeus zu finden; es gibt allerdings noch ein Drittes (gegen Volkmar, Zeitschrift für w. Th. 1861 S. 431), wie wir oben zu erweisen versucht haben.

Die dritte Stelle, welche uns über das Zeitalter des Verfassers Aufschluß geben kann, ist Cap. 91, 12—17 in Zusammenhang mit Cap. 93. Die erstgenannten Verse (91, 12—17) gehören noch dem zweiten Abschnitt des dritten Theils an, in welchem die beiden Traumgesichte erzählt werden, und zwar dem paränetischen Schlußcapitel dieses Abschnittes; man hat diese Verse freilich erst hinter Cap. 93 (entweder nach 93, 10 oder erst nach 93, 14) gesetzt, aber ohne Verständniß für die Bedeutung dieses Abschnitts, der auch in Cap. 91 sehr am Platze ist. In diesem Capitel warnt nämlich Henoch seine Kinder vor den noch zukünftigen Gerichten Gottes, er weiset sie zunächst auf das Gericht der Sündfluth (V. 5 Denn ich weiß, daß ein Zustand der Gewaltthätigkeit auf Erden überhand nehmen und ein großes Strafgericht auf der Erde vollführt werden wird, und alle Ungerechtigkeit vollendet und von ihren Wurzeln abgeschnitten werden und ihr ganzes Gebäude vergehen wird) und fügt daran die Verkündigung des letzten schweren Gerichtes über die Gottlosen und der consummatio mundi und zwar, wie er sie sich in Uebereinstimmung mit vielen anderen Christen dachte, in drei verschiedenen Phasen. Diese Schilderung paßt also hier gut in den Zusammenhang; sie findet sich daher auch mit Recht in allen äthiopischen

Handschriften an dieser Stelle; in Cap. 93, wo der Verfasser seine eigene Zeit mehr hervortreten läßt und von der Vergangenheit anhebend bis zu seiner Gegenwart gelangt ist und bei derselben stehen bleibt (V. 10—14) ist sie weit weniger angemessen, wir wüßten in der That nicht, wo man die Worte einschieben kann, ohne den Zusammenhang zu unterbrechen. Freilich fängt 91, 12 mit den Worten: „und danach wird eine andere Woche sein" u. s. w. an, während bisher die Zeitrechnung nach Wochen vom Verfasser überhaupt noch nicht angewendet war (so Dillmann gegen die von uns dem Abschnitt zugewiesene Stellung), aber die Rechnung nach Wochen war in jener Zeit durch und seit Daniel so bekannt, daß der Verfasser sie ohne Weiteres in seine Darstellung aufnehmen konnte. Daß die einzelnen Epochen der Geschichte als „Wochen" zu betrachten seien, mußte und konnte jeder sich sagen, sobald er von der „andern Woche" hörte. Wir haben also keinen Grund, die Stellung des fraglichen Abschnittes zu ändern oder gar an seiner Echtheit zu zweifeln. Sachlich folgen die in demselben besprochenen drei Wochen allerdings auf die in Cap. 93 erwähnten sieben Wochen. Die Weltgeschichte wird nämlich von ihrem Anfange bis zu ihrem Ende in zehn Wochen zerlegt. Die Hauptfrage, die uns bei dieser Wochenapokalypse zu beschäftigen hat, ist die, in welche Woche die Gegenwart des Verfassers fällt, und auf welche Zeit sich die Woche, in der der Verfasser lebte, bezieht. Die Gegenwart des Verfassers wird von den meisten Auslegern übereinstimmend zwischen die siebente und achte Woche, sei es zu Ende der ersteren (Gfrörer, Wieseler, Hilgenfeld), sei es zu Anfang der letzteren (Lücke und Ewald, Allgemeine Monatsschrift S. 517) gesetzt;

nicht so einig ist man aber über die Bestimmung des Zeitabschnitts, auf den sich die siebente Woche bezieht. Suchen wir uns überhaupt erst über die zehn Wochen zu orientiren. Ueber allen Zweifel erhaben ist, daß die ersten fünf Wochen die Zeit vom Anfange der Welt bis zum salomonischen Tempelbau umfassen; die erste Woche endet mit Henoch, der „als der siebente geboren ist in der ersten Woche, so lange Gericht und Gerechtigkeit noch verzogen." Die zweite Woche endet, nachdem große Bosheit aufgekommen und Betrug aufgesproßt, mit einem Manne, der gerettet wird (Noah), denn „in ihr wird das erste Ende sein". „In der dritten Woche, an ihrem Ende, wird ein Mann erwählt werden zur Pflanze des gerechten Gerichts", Abraham, der hier absichtlich so heißt, weil die ganze Darstellung der zehn Weltären ihr Absehen immer auf das Gericht hat. Aus eben diesem Grunde hebt der Verfasser auch nur die Schlußereignisse der Wochen hervor, die in der Regel in Gottesgerichten bestehen. Die vierte Woche endet mit Moses („ein Gesetz für alle künftigen Geschlechter und ein Hof wird ihnen gemacht werden"); die fünfte mit Salomo und dem Bau des Tempels, der „für immer und ewig" gebaut wird, denn er gilt für alle Zukunft und ersteht, wenn er auch zerstört wird, hernach nur noch herrlicher. Die sechste Woche*) bezieht sich deutlich auf die Königszeit, während welcher das Volk im Großen und Ganzen verblendet

*) „Und darnach in der sechsten Woche werden die, die in ihr leben werden, alle verblendet sein, und sie alle werden in ihrem Sinn in Unwissenheit sinken, die Weisheit vergessend; und in ihr wird ein Mann aufwärts fahren; und am Ende derselben wird das Haus der Herrschaft mit Feuer verbrannt werden und das ganze Geschlecht der auserwählten Wurzel wird zerstreut werden."

war trotz der Warnung der Propheten, von denen einer, Elias (vgl. auch 89, 52), das gleiche Loos wie Henoch hatte; diese Woche endet mit der Zerstörung des Tempels durch Nebukadnezar und mit der durch ihn herbeigeführten Zerstreuung des Volks. Die siebente Woche endlich, in welcher ein abtrünniges Geschlecht ersteht, endet mit der Pflanze der Gerechtigkeit, die aus der Fülle ihrer Weisheit eine solche Menge von Belehrungen ausgehen läßt, daß der Verfasser sich veranlaßt fühlt, sich darüber weiter zu verbreiten, wie fern dem natürlichen Menschen die Weisheit und die Erkenntniß der Wunder Gottes liegt, wie dieselbe also nur Gnadengeschenk Gottes sei.*) Die erwähnten Belehrungen, die von der ewigen Pflanze der Gerechtigkeit ausgehen, beziehen sich besonders auf astronomische und physikalische Mittheilungen, wie sie in unserem Buche enthalten sind; dieselben machen also einen ursprünglichen Bestandtheil desselben aus. Daß auch dieser Zeitraum noch der Vergangenheit des Verfassers, und zwar seiner unmittelbaren Vergangenheit angehört, darin stimmen jetzt die Meisten überein (so Lücke, Gfrörer, Wieseler, Ewald, Dillmann, Hilgenfeld u. a.). Dafür spricht nämlich einerseits die enge Zusammenstellung der sieben ersten Wochen (die drei folgenden,

*) Es ist wichtig, den Wortlaut der Verse zu kennen: „Und danach in der siebenten Woche wird ein abtrünniges Geschlecht erstehen, und viel werden sein seine Thaten und alle seine Thaten werden Abtrünnigkeit sein. Und am Ende derselben werden die Auserwählten und Gerechten von der ewigen Pflanze der Gerechtigkeit belohnt werden, indem ihnen siebenfältige Belehrung gegeben werden wird über seine ganze Schöpfung. Denn wo ist irgend ein Menschenkind, das die Stimme des Heiligen zu hören vermöchte und nicht erschüttert würde? Und wo eines, das seine Gedanken denken könnte? Und wo eines, das alle Werke des Himmels sehen könnte?" u. s. w. —

welche der Zukunft angehören, stehen an anderer Stelle, (s. o.), andererseits der sich an die siebente Woche anlehnende Lobpreis der göttlichen Weisheit (93, 11—14), zu der der Verfasser sich hinreißen läßt, offenbar weil er selbst aus dem Born dieser Weisheit geschöpft hat, denn die Gegenstände, deren Kenntniß er auf diese göttliche Weisheit zurückführt, sind, wie schon gesagt, ganz die nämlichen, die er in seinem Buche behandelt. Es fragt sich aber, auf welchen Zeitabschnitt sich diese siebente Woche bezieht. Wer ist jene Person, die als ewige Pflanze der Gerechtigkeit erscheint und zugleich die umfassende siebenfache Belehrung ertheilt? In der ganzen Periode von der Zerstörung des Tempels bis auf Christum ist keine einzige hervorragende Person zu finden, der das Beides, namentlich jene vielseitige Belehrung auch über Naturgegenstände, nachgerühmt werden könnte; wäre von Krieg und Sieg die Rede, so könnte man wohl an einen der Makkabäerfürsten denken, die Belehrung in jenen Fächern der Weisheit hingegen kann in jener Periode von Niemand anders ausgesagt werden, als von Christus selbst, der dem Verfasser als Quell aller Erkenntniß und allen Wissens galt; auch nicht von Esra (so Ewald und Wieseler), da Esra und überhaupt die prophetischen Belehrungen jener Zeit (so nämlich Hoffmann), wohl für ihre Zeit, aber nicht für die Zukunft so besonders hervortraten, daß Pseudohenoch auch seine astronomischen und physikalischen Erörterungen darauf noch zurückführen konnte. Esra kann auch nicht „ewige Pflanze der Gerechtigkeit" heißen; überdies wird das Aufkommen dieser Weisheit ausdrücklich an das Ende der Woche gesetzt; auch das paßt nicht auf Esra. Die Bezeichnung „ewige Pflanze der Gerechtigkeit" gebührt

allein Christo, der auch schon in V. 5 („und nach ihm wird kommen die Pflanze der Gerechtigkeit für immer und ewig") im Unterschied von Abraham, „der Pflanze des gerechten Gerichts" diese Bezeichnung erhielt, (vgl. auch 10, 16). Auch dieser Abschnitt führt uns also auf einen nach Christo lebenden Verfasser. Nur wer die Hervorhebung einer bestimmten Person ignorirt, kann in der siebenfältigen Belehrung über die ganze Schöpfung den Hauptpunkt dieser Periode sehen und dieselbe auf nichts Anderes, als auf die Veröffentlichung unseres Henochbuches beziehen, „welches nach der ganz an Daniel 8, 26; 12, 4 erinnernden Einkleidung zu der wahren Zeit seiner Abfassung als eine angeblich ältere Schrift bloß öffentlich an das Licht treten soll" (Hilgenfeld). Der Verfasser soll nach diesem Gelehrten in der Zeit nach Johannes Hyrkanus (135 — 106 v. Chr.) gelebt haben, da die letzte Woche, deren Anbruch nach Hilgenfeld etwa in den Anfang des letzten vorchristlichen Jahrhunderts fallen soll, für unsern Verfasser noch zukünftig ist. Gerade die Verwandtschaft unseres Buches mit Daniel fordert, daß in demselben irgendwie von der Person des Messias, auf den schon Daniel so deutlich hingewiesen hat, die Rede sei.

Man hat nun bei der Erklärung dieses Abschnitts noch einen andern Weg eingeschlagen; man hat nämlich den Zeitraum, den jede der zehn Weltären einnimmt, zu berechnen gesucht, um auf diese Weise zu einem erwünschten Ziele zu gelangen. So z. B. hat man die Woche, als deren Charakteristikum die Siebenzahl der Tage gilt, zu 700 Jahren berechnet, so daß die ganze Weltdauer einen Zeitraum von 7000 Jahren umspannte, eine Zahl, welche allerdings bei den Rabbinen als Zahl für diese Weltdauer angegeben wird. Aber wir

dürfen dem Verfasser nicht a priori einen Berechnungskanon unterschieben; wir müssen vielmehr von den feststehenden Thatsachen, die der Text selbst an die Hand giebt, ausgehen. Dann werden wir erkennen, daß höchstens die fünf ersten Wochen je 700 Jahre betragen (s. Ewald, Allgemeine Monatsschrift S. 519). Indeß genau genommen ist auch das nicht der Fall. Es ist allerdings zuzugestehen, daß die Woche im Anschluß an die Danielische Weissageschrift, von welcher unser Buch, wie bekannt, in mehr als einer Beziehung abhängig ist, hier als größeres Zeitmaaß in Betracht kommt, ohne daß sich jedoch eine bestimmte Anzahl von Jahren angeben ließe, die damit gemeint sei. Freilich trifft es für die erste Woche zu, daß jeder Tag der Woche 100 Jahre, die ganze Woche also 700 Jahre beträgt, denn Henoch, welcher als der siebente von Adam gegen Ende dieser Woche geboren wurde, wurde nach Gen. 5 um's Jahr 622 der Welt geboren.*) Aber auf die übrigen Wochen paßt die Zahl 700 nicht genau; es ist überdies auch nirgends angedeutet, daß die Wochen alle gleich lange Zeit währen, ja überhaupt, daß die Siebenzahl einer Woche auf bestimmte Jahre und nicht vielmehr, wie Ewald meint (vgl. auch Dillmann), auf bestimmte Generationen sich bezieht: von Henoch heißt es ja, daß er als der siebente von Adam, nicht etwa, daß er am siebenten Tage der Woche (so

*) Denn Adam zählte 130 Jahre bei Seth's Geburt,

Seth	„	105	„	„	Enos'	„
Enos	„	90	„	„	Kenan's	„
Kenan	„	70	„	„	Mahalaleel's	„
Mahalaleel	„	65	„	„	Jared's	„
Jared	„	162	„	„	Henoch's	„

also wurde Henoch im Jahre 622 der Welt geboren.

Laurence, Hoffmann) geboren sei. Freilich währte auch die zweite Woche von Henoch bis zur Sündfluth ungefähr 700 Jahre, denn die Sündfluth begann, als Noah 600 Jahre alt war, bei Noah's Geburt zählte aber Lamech 182 Jahre, während bei Lamech's Geburt Methusalah . . 187 Jahre alt war, also lagen zwischen Methusalah's Geburt und der Sündfluth . . . . 969 Jahre; nun lebte Henoch nach der Geburt seines Sohnes noch 300 Jahre, also waren von Henoch bis zur Sündfluth ungefähr 700 Jahre verstrichen. Aber für die dritte Woche paßt das in Rede stehende Zeitmaaß durchaus nicht, denn zwischen der Sündfluth und Abraham's Berufung liegen nur 367 Jahre, wie sich nach Gen. 11, 10 flgd. leicht berechnen läßt. Auch die Ewald'sche Rechnung nach Generationen statt nach Jahrhunderten paßt hier nicht ganz, denn von der Sündfluth bis zu Abraham's Berufung („und danach in der dritten Woche, an ihrem Ende, wird ein Mann erwählt werden zur Pflanze des gerechten Gerichts" u. s. w. 93, 5) lebten, genau genommen, acht Generationen: Arphachsad, Salah, Eber, Peleg, Regu, Serug, Nahor und Tharah. Die Zeit der vierten Periode von Abraham's Berufung bis zur Gesetzgebung (93, 6) könnte man auch allenfalls auf 700 Jahre bringen, denn da der Aufenthalt in Egypten (nach Exod. 12, 40) 430 Jahre betrug, Jakob aber nach Gen. 47, 9 bei seiner Einwanderung . . . . 130 Jahre alt war, bei Jakob's Geb. aber nach Gen. 25, 26 Isaak 60 Jahre zählte, Isaak selbst aber . . . . 25 Jahre nach Abraham's Berufung geboren war, so umfaßte der ganze Zeitraum . . . . 645 Jahre,

also wieder etwa 700 Jahre, aber auch sieben Generationen (Abraham, Isaak, Jakob, Levi, Kahath, Amram, Moses). Daß die fünfte Woche von der Gesetzgebung bis zum Tempelbau nicht 700 Jahre umfassen kann, ist nach 1 reg. 6, 1 klar. Auch wenn man an der Richtigkeit der in dieser Schriftstelle erwähnten 480 Jahre nicht festhalten, sondern diese Zeitangabe für zu gering ansehen wollte, so kann man für den gedachten Zeitraum doch höchstens 600, aber niemals 700 Jahre statuiren (vgl. Keil zur Stelle und Commentar zum Richterbuche S. 207 flgd.). Aber auch sieben Generationen treffen nach Ruth 4, 18 für diese Periode nicht zu. Die sechste Woche umfaßt die Zeit vom salomonischen Tempelbau bis zum Exil (s. oben S. 46 A.). Daß diese Woche noch nicht die messianische sein kann (so v. Hofmann a. a. O. S. 89), erhellt schon daraus, daß dann die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar, ein so wichtiges Ereigniß, auf das Pseudohenoch auch sonst Bezug nimmt, hier ganz übergangen wäre, daß für die messianische Zeit eine unverhältnißmäßig große Zahl von Wochen noch erübrigen würde, endlich daß es nicht heißt, „der rechte Mann wird in ihr erstehen," auch nicht „in ihr wird auftreten ein Mann" (so Hoffmann), sondern „in ihr wird ein Mann aufwärts fahren". Schon diese richtige Uebersetzung, dann aber auch die Vergleichung von 89, 52, wo auch Elias besonders erwähnt wird (eben wegen seiner der Entrückung Henoch's ähnlichen wunderbaren Auffahrt von der Erde), zeigen, daß dieser auffahrende Mann nicht Christus, sondern Elias ist. Auch stimmt die Annahme der Woche zu je 700 Jahren, welcher v. Hofmann folgt, nicht zu seiner Deutung der einzelnen Wochen: für die fünfte muß

er selbst nur 500, für die sechste aber mehr als 1000 Jahre annehmen; um diese lange Dauer der sechsten Periode etwas abzukürzen, setzt v. Hofmann die Zerstörung durch Titus dicht hinter das Ende der sechsten Woche, im Widerspruch mit dem Texte, wonach die sechste Woche mit der Zerstörung abschließt. — Da nun die Zerstörung der Stadt am Ende der sechsten Woche, wie gezeigt, die Zerstörung durch Nebukadnezar und nicht die durch Titus ist, so umfaßt diese Woche wenig über 400 Jahre und andererseits doch mehr als sieben Generationen, wie ein Blick in die Königsgeschichte von selbst ergiebt.

Die siebente Woche währt vom babylonischen Exil bis zur Zeit Christi, „der ewigen Pflanze der Gerechtigkeit", „dem Heiligen", welcher die Auserwählten und Gerechten belehren und belohnen wird, während die Gottlosen im Gerichte plötzlich umkommen werden (vgl. auch Silv. de Sacy, Journal des Savans Oct. 1822 p. 593 flgd.). Von diesem Gerichte heißt es in Zusammenhang mit dem Gericht der Fluth (vgl. B. 5), 91, 6 flgd.: „Und abermals (nämlich nach der Fluth) wird die Ungerechtigkeit sich wiederholen, und alle Thaten der Ungerechtigkeit und die Thaten der Gewaltthätigkeit und des Frevels werden zum zweiten Male vollführt werden auf der Erde. Und wenn dann zunehmen wird die Ungerechtigkeit und die Sünde und die Lästerung und die Gewaltthätigkeit und allerlei Thun, und zunehmen wird der Abfall und der Frevel und die Unreinigkeit, so wird ein großes Strafgericht vom Himmel über sie alle kommen, und der heilige Herr wird hervortreten mit Zorn und Strafe, um Gericht zu halten auf Erden. In jenen Tagen wird die Gewaltthätigkeit abgeschnitten

werden von ihren Wurzeln und die Wurzeln der Ungerechtigkeit sammt dem Betrug, und sie werden untergehen von unter dem Himmel weg. Und alle Bilder der Heiden werden dahingegeben werden; die Thürme werden mit Feuer verbrannt werden, und man wird sie fortschaffen von der ganzen Erde, und sie werden in die Verdammniß des Feuers geworfen werden, und werden umkommen im Zorn und in der gewaltigen Verdammniß, die in Ewigkeit dauert. Und aufstehen wird der Gerechte vom Schlafe, und die Weisheit wird aufstehen und ihnen gegeben werden. Und darnach werden die Wurzeln der Ungerechtigkeit abgeschnitten werden, und die Sünder durch's Schwert umkommen; den Lästerern werden sie (die Wurzeln) abgeschnitten werden an jeglichem Orte, und welche auf Gewaltthätigkeit sinnen und welche Lästerung begehen, die werden durch Schwerdtesschärfe umkommen.“ Liegt nun, wie gezeigt, Grund genug vor, die siebente Woche auf die Zeit Christi auszudehnen, so kann die am Ende dieser Periode stattfindende Catastrophe (die Vernichtung der Lästerer u. s. w.), deren Schilderung überdies den Eindruck macht, als wenn der Verfasser von selbst Erlebtem rede, nur die Zerstörung Jerusalems durch die Römer und die Vernichtung des ganzen israelitischen Volksthums sein. Freilich war in dieser Schilderung auch von allen Bildern der Heiden, die dahingegeben werden sollen, und von ihren Thürmen die Rede, die mit Feuer verbrannt werden sollen. Indeß im Grundtexte steht der Singular „der Thurm“; man wird also allerdings hier an den 89, 50, 54 und 66 genannten Thurm oder Zionstempel und seine Zerstörung durch Feuer (gegen Dillmann) zu denken haben; der gleiche Ausdruck bei gleichem Zusammen-

hange fordert das sogar nothwendig. Die Vernichtung der Bilder der Heiden aber ist hier nicht als ein Gericht über die Heiden aufzufassen, sondern als Bezeichnung für die Ausrottung des heidnischen Wesens in Israel. Dillmann's Haupteinwand gegen diese Fassung, es sei gegen Ende des V. (9) von der ewigen Verdammniß und V. 10 von der Auferstehung die Rede, läßt sich unschwer beseitigen: mit Volk und Tempel Israels ist es nun für immer vorbei — das ist die gewaltige Verdammniß, die in Ewigkeit dauert; an das Endgericht ist dabei also nicht zu denken, ebenso wenig, wie bei V. 10 an die Auferstehung, denn das Aufstehen der Gerechten vom Schlafe und die Verleihung der Weisheit kann auch recht gut auf die Errettung und Stärkung der Gläubigen im diesseitigen Leben bezogen werden. — Auch diese Schilderung in ihrem richtig verstandenen Wortlaut spricht also für unsere Ansicht, daß Pseudohenoch am Ende der siebenten Woche, nach Christo, ja nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus und im Hinblick auf dieses Ereigniß sein Werk verfaßte. Ein vor Christo lebender Jude konnte unmöglich vom ewigen Untergang der Stadt und des Tempels reden.

Ehe wir nun die Frage beantworten, ob sich die zehn Wochen überhaupt berechnen lassen, sehen wir uns erst die drei letzten Wochen näher an. Dieselben gehören der reinen Zukunft des Verfassers an; es geht das aus der besonderen Stellung (s. o.), die der Verfasser ihnen anweist, und aus ihrem Verhältniß zu Cap. 90 hervor. Da ihre Ausdeutung, vorausgesetzt nämlich, daß sie in der That der Zukunft des Verfassers angehören, für unsern Zweck, dem Zeitalter des Verfassers nachzuspüren, irrelevant ist, so können wir uns hier kurz fassen.

Das immer mehr fortschreitende Gedeihen der christlichen Kirche, ihr immer größere Dimensionen annehmender Sieg über das Heidenthum und ihre immer festere Consolidirung werden in der achten Woche geschildert. Die Annahme, daß das hier Gesagte durch die Makkabäerzeit und den Herodiaschen Tempelbau erfüllt sei, entleert und entkräftet die Schilderung doch gar zu sehr, wie Ewald selbst, namentlich in Betreff des Tempelbaus, zu fühlen scheint. In der neunten Woche hört alle Gottlosigkeit auf, das gerechte Gericht wird der ganzen Welt geoffenbart, „und alle Werke der Gottlosen werden verschwinden von der ganzen Erde weg; und die Welt wird zum Untergang angeschrieben werden, und alle Menschen werden nach dem Wege der Rechtschaffenheit schauen" — es ist die Zeit des tausendjährigen Reiches, an welche sich in der zehnten und letzten Woche das Endgericht (auch über die gefallenen Engel) anschließt, der neue Himmel und die neue Erde entstehen: „Und der vorige Himmel wird schwinden und vergehen, und ein neuer Himmel wird erscheinen, und alle Kräfte der Himmel werden leuchten in Ewigkeit siebenfach. Und darnach werden viele Wochen ohne Zahl bis in Ewigkeit sein in Güte und Gerechtigkeit, und die Sünde wird von da an nicht mehr genannt werden bis in Ewigkeit." So rundet sich die ganze Schilderung passend ab. Es ist kein bloßer Zufall, daß der Verfasser für seine Wochenapokalypse gerade die Zehnzahl gewählt und dieselbe in die sieben und drei zerlegt hat; er hätte leicht einige Perioden, namentlich der letzten Zeit, zusammenziehen können, er lehnt sich aber absichtlich an die alttest. Zahlensymbolik an. Wie bereits gezeigt, ist die Eintheilung dieser zehn Zeitabschnitte in je sieben Jahrhunderte

oder auch in je sieben Generationen nicht möglich. Die Bezeichnung Woche erklärt sich einfach daraus, daß von Daniel her die Zählung der Weltperioden nach Wochen gebräuchlich wurde, ohne daß die Siebenzahl dieser Abschnitte geradezu urgirt wurde. Eine besondere Berechnung dieser Wochen, sei es nach Jahrhunderten, sei es nach Generationen, ist mithin nicht bloß unmöglich, sondern auch unnöthig. Die vielen Wochen endlich, welche nach 91, 17 auf die zehnte zu folgen scheinen, sind nicht als neue Wochen anzusehen, die sich wirklich noch an die zehnte anschließen (Wieseler); sie sollen vielmehr nur andeuten, daß die zehnte Woche ohne Zahl bis in Ewigkeit währen wird (vgl. 21, 6).

Ewald's Auslegung unseres Abschnittes (93, 3 flgd.) wurde schon oben kurz zurückgewiesen; wir müssen dieselbe aber noch näher in's Auge fassen, zumal da auch Dillmann ihr folgt. Beide Gelehrte berechnen nur die fünf ersten Wochen zu je sieben Generationen: die zweite Periode umfaßt nach ihnen die sieben Geschlechter Methusalah bis Eber, dessen Geburt nach dem hebräischen Texte schon in das 64. Jahr nach der Fluth falle, die dritte die sieben Geschlechter von Peleg bis Isaak oder, wie die Glossen des cod. Rüpp. rechnen, von Eber bis Abraham; von da bis zur Zeit Mosis oder von Jakob bis Nahasson (Num. 1, 7) waren nach Ruth 4, 18 flgd. wieder sieben Geschlechter, ebenso von Salma bis Rehabeam. Von Adam bis Salomo seien 35 oder 7 × 5 Geschlechter gewesen, doch scheitert diese künstliche und gar zu „kleinliche" Auffassung schon daran, daß Ewald die fünfte Woche im Widerspruch mit 1 reg. 6, 1 zu mehr als 480 Jahren berechnet (s. o.); ferner bezeichnen bei dieser Einthei-

lung ganz unbedeutende Namen den Endpunkt der Perioden, während wichtigere Personen, auf welche zum Theil vom Verfasser hingewiesen wird, in der genealogischen Reihe keinen hervorragenden Platz einnehmen. Endlich deckt sich das Zeitalter der je siebenten Person nicht durchweg mit dem vom Verfasser genannten Endereigniß jeder Woche; Eber z. B. bildete schon die vierte Generation nach der Sündfluth. Die Ewald'sche Ausdeutung der fünf ersten Wochen hat also ihre großen Schwierigkeiten; noch größere Bedenken erregt aber seine Auffassung der folgenden Wochen. Da man hier mit sieben Generationen nichts anfangen kann, so statuiren Ewald und Dillmann für jede Periode ohne Weiteres 14 Generationen von Regenten oder 7, resp. 14 Hohepriestergeschlechter. Aber warum sollte der Verfasser hier plötzlich wechseln und an die Stelle der Siebenzahl, welche sich doch noch erklären ließe, die Zahl 14 setzen? Sollte er wirklich, wie ihm von den genannten Gelehrten untergelegt wird, eine doppelte Zählung („die volle" und „die abgekürzte") anwenden und durch Berücksichtigung von 1 Chron. 5, 37—41 (hebr.) die in Rede stehenden Perioden nach den 7—8, resp. 14 Hohepriestergeschlechtern neben „14 Regenten" berechnet haben?*) Warum, so fragt man dann, warum legte er gerade die Zahl der Hohepriestergeschlechter seiner Berechnung zu Grunde? Sollte er, wenn er wirklich eine so genaue in's Einzelne

*) Ueberdies stimmt die Zahl der Hohepriestergeschlechter weder in der einen, noch in der andern Periode; in der ersten (sechsten) nicht, denn 1 Chron. 5, 37—41 (hebr.) sind acht Geschlechter genannt, und für die zweite (siebente) Periode muß Dillmann einen „idealen" Hohenpriester hinzurechnen, um die gewünschte „volle" Zahl 14 zu erhalten.

gehende Berechnung vorgenommen hätte, sollte er ein Verständniß derselben auf bloße Andeutungen hin bei seinen Lesern voraussetzen können? Ja selbst wenn man dies alles zugestehen wollte, so ist doch wieder die Deutung der sechsten und siebenten Woche zu künstlich und willkührlich; sie beruht auf der falschen Voraussetzung (s. o.), daß die siebente Woche bis zum Anfange der makkabäischen Freiheitskriege gehe. Dem widerspricht das, was Pseudohenoch von dieser Woche berichtet, zu deutlich. Wir bleiben daher bei der obigen Ansicht, daß der in Rede stehende Abschnitt, in Uebereinstimmung mit den beiden anderen chronologischen Stellen unseres Buches, das Zeitalter Pseudohenoch's in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus versetzt, ein Resultat, welches auch durch die dem Buche zu Grunde liegende Tendenz bestätigt wird.

Schon bei Darlegung des Inhalts, wie überhaupt mehrfach im Laufe unserer Untersuchung ist darauf hingewiesen worden, wie unser ganzes Buch sein Absehen auf das messianische Gericht hat. Selbst die physikalischen und astronomischen Erörterungen sind keineswegs bloße Abschweifungen von diesem Endzweck, auch bei ihnen blickt die Aussicht auf das zukünftige Weltgericht (und die Verklärung dieser schon an sich herrlichen Naturordnung) durch, wenn auch nicht immer so deutlich, wie bei den historischen und paränetischen Abschnitten. Die Warnung vor dem bevorstehenden Gottesgerichte ist also der rothe Faden, welcher sich durch das ganze Buch hindurchzieht. Dabei läßt der Verfasser nicht undeutlich durchblicken, daß ein eben stattgefundenes Gottesgericht ihm Anlaß zu solcher Warnung wird, denn auch hierin folgt er seinen großen

Vorbildern, den alttestamentlichen Propheten, daß er die Farben seiner prophetischen Schilderung der unmittelbaren Gegenwart entlehnt. Da er nun seine Weissagung dem Henoch in den Mund legt, so mußte natürlich das erste größere Gericht nach Henoch, die angebliche Bestrafung der Engel und das Gericht der Fluth, als historischer Hintergrund erscheinen. Darum wird diese Begebenheit so oft besprochen, zumal da dem Verfasser auch an der Entwickelung seiner eigenthümlichen Ansicht vom Engelfall liegt. Doch bleiben diese Erzählungen immer nur Nebensache; sie sollen nur den wirklichen historischen Standpunkt verdecken und zugleich Beispiele der vergeltenden und strafenden Gerechtigkeit Gottes abgeben. Das Hauptabsehen des Verfassers geht immer auf das messianische Endgericht, in welchem Gerechte und Sünder ihren Lohn empfangen werden. Es gilt im Angesichte dieses Gerichts den Muth der Gläubigen zu stärken und aufzurichten, die Gottlosen aber zur Umkehr und Einkehr zu veranlassen. Wie in allen großen Catastrophen sich ernste Stimmen vernehmen lassen, welche Gottes Gerichte in der Gegenwart für die Zukunft auszudeuten und auszubeuten suchen, so will auch Pseudohenoch seiner Zeit die Aussicht eröffnen auf die sehnlich erwartete Erlösung aus den Trübsalen der Gegenwart. Der Verfasser muß also, das folgt aus der ganzen Haltung und Tendenz unseres Buches, einerseits einer Zeit angehören, in welcher schwere entscheidende und tief eingreifende Gottesgerichte über sein Volk ergingen. Andererseits mußten die Zeitverhältnisse doch nicht so auf seine persönliche Lebenslage drücken, daß er sich nicht wissenschaftlichen, speziell physikalischen und astronomischen Studien hingeben konnte. Eine solche Zeit, auf die

beides zutrifft, suchen wir seit dem Exil in der Geschichte des Volkes Israel vergebens, es sei denn, daß man an die Zeit des Antiochus Epiphanes denken wollte, aber diese Zeit liegt nach Annahme aller Ausleger des Henochbuches zu weit vor der Abfassungszeit unseres Werkes; denn nach Angabe derer, welche das Henochbuch am Meisten zurückdatiren, sollen die glänzenden Siege der Makkabäer bis auf Johannes Hyrkanus herab in demselben gefeiert sein. Fällt aber das Buch in diese makkabäische Blüthezeit, so ist wieder nicht einzusehen, warum es einen Ton anschlägt, der auf Trübsal und Verfolgung in der Gegenwart des Verfassers schließen läßt; fällt es dagegen in die trüberen Zeiten der Makkabäerperiode, so fehlt wieder ein besonders hervorragendes Ereigniß, das Anlaß zu den Schilderungen und Erwartungen Pseudohenoch's hätte geben können. Allerdings hat man auf die blutigen Kämpfe der Hasmonäer und Herodianer hingewiesen, aber unser Buch hat nicht bloß dynastische Kämpfe im Auge, sondern durchgehende Verblendung des Volks, welche in einer besondern Catastrophe besonders gestraft wird. Ein solches Ereigniß von allgemeiner weitgreifender Bedeutung war aber seit dem Exil (abgesehen von der Bedrückung des Antiochus Epiphanes) nur die Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Diese Begebenheit veranlaßte Pseudohenoch zu seiner Trost- und Warnungsschrift, welche auf das erwartete letzte Gericht vorbereiten soll. Während jener andern blutigen Umwälzungen konnte in der That kein frommer Israelit — und ein solcher muß unser Verfasser nach den Ansichten unserer Gegner doch gewesen sein — Herz und Ruhe zu wissenschaftlicher Thätigkeit finden, noch dazu zur Beschäftigung mit Wissenschaften, welche von den

verabscheuten Heiden zu Israel gekommen waren. War dagegen der Verfasser ein bald nach der Zerstörung Jerusalems lebender Judenchrist, so konnte er recht wohl dies Ereigniß benutzen, um seinem abtrünnigen Volke zum letzten Male den Ernst und die Güte Gottes vorzuhalten — und doch konnte er sich zugleich Studien hingeben, welche damals besonders blüheten, denn weder innerlich noch äußerlich brauchte er von jener Catastrophe so afficirt zu sein, daß ihm jene wissenschaftliche Thätigkeit eine Unmöglichkeit wurde. Freilich geht aus den Schilderungen unseres Verfassers hervor, daß die Gläubigen seiner Zeit äußerlich nicht unangefochten waren; sie leben in großer Noth und Trübsal (vgl. z. B. 103, 9 flgd.), so daß sie gerade durch den Hinweis auf das zukünftige Gericht, in welchem jedem das Seine werden wird, getröstet werden sollen. Nun gingen diese Verfolgungen nach der häufig wiederkehrenden Angabe unseres Verfassers vorzugsweise von „den Mächtigen und den Hohen und denen, welche die Erde inne haben" (vgl. auch 46, 4—8; 48, 8—10; 62 und 63), aus. Giebt es wohl eine passendere Bezeichnung für die ersten Christenverfolgungen, welche einerseits mehr partiell waren, so daß unser Verfasser davon unberührt bleiben konnte, andererseits aber besonders durch die Machthaber, welche damals die Erde inne hatten, veranlaßt waren? Weder in der glänzenden Makkabäerzeit, noch in den darauf folgenden Perioden der israelitischen Geschichte fand eine so planmäßige Verfolgung der Frommen durch die Machthaber statt, wie sie unser Buch schildert.

Eine polemische Tendenz gegen das in Lehre und Leben eingedrungene Heidenthum mit seiner den alten Bibelglauben

erschütternden Weltanschauung (Dillmann) vermögen wir im Henochbuche nicht zu erkennen. Ebenso wenig will uns einleuchten, wie der genannte Gelehrte unser Buch als den ersten uns bekannten Versuch bezeichnen kann, „im Gegensatz gegen den heidnischen Geist jener Zeit und gegen das verderbte Judenthum ein System der reinen biblischen Weltanschauung und Weisheit aufzustellen und zugleich die einzelnen darin enthaltenen und für die Bedürfnisse seiner Zeit passenden Lehren und Wahrheiten in umfassender Weise zu entwickeln und geltend zu machen.“ Jener von uns angegebene Hauptgesichtspunkt tritt doch zu klar zu Tage; auch die naturwissenschaftlichen Erörterungen unseres Buches lassen sich, wie gezeigt, unter diesen Hauptgesichtspunkt begreifen, während der stete Hinweis auf die Gerichte Gottes und auf das Endgericht bei dem von Dillmann angegebenen Zwecke unverständlich bleibt.

Auch das dürfte weiter für die Bestimmung des Zeitalters unseres Buches nicht ohne Bedeutung sein, daß die Beschäftigung mit den Naturwissenschaften Israel fremd war, und daß kein Zeitpunkt in der nachexilischen Geschichte Israels aufzufinden ist, wo so umfassende Studien hätten Platz greifen können, Studien, welche, wenn sie sich auch der h. Schrift anzupassen suchen, doch wesentlich auf heidnischer Grundlage ruhen. Ein Mann von der religiösen Richtung Pseudohenoch's mußte eine Entlehnung solcher wissenschaftlichen Beschäftigung aus dem Heidenthum verwerfen und verdammen, wenn er zu der von unseren Gegnern angenommenen Zeit lebte. In unserem Henochbuche finden sich aber eine Reihe von Anschauungen, deren heidnischer Ursprung nicht geleugnet werden kann. Erinnert nicht die Schilderung des Hades mit seinem Feuer-

strom und den übrigen Flüssen in Cap. 17 an die griechische Unterwelt mit dem Pyriphlegethon, dem Styx u. s. w.? Ist nicht die Mündung aller Ströme der Erde und die Mündung der Tiefe (Cap. 17, 8) mit dem Okeanos identisch? Hängt der Bericht über die Winde und ihre Behälter nicht mit der Aeolussage zusammen? Der Verfasser kennt ferner 14 Arten immergrüner Bäume (Cap. 3), die Säulen, auf denen das Himmelsgewölbe ruht (Cap. 18, 3 und 33, 2), die phönizischen Metallgruben in Spanien (Cap. 52), den Sonnenwagen und seinen Lauf am Himmelsgewölbe (Cap. 72, 5); er glaubt, daß die Blitze und Donner in großer Menge im Himmel aufgespeichert liegen (Cap. 17, 3) u. s. w. Diese wissenschaftlichen Erörterungen dienen aber immer dem Endzweck des Buches, dem Erweis der Erhabenheit und Macht Gottes, wie sie sich besonders in seinen Gerichten offenbart. Nur unter dieser Firma konnte der Verfasser überdies auf Anerkennung seiner wissenschaftlichen Darlegungen hoffen, denn bei dem Volke Israel, dem er entstammte und an das er sein Buch richtete, tritt alles unter den religiösen Gesichtspunkt; vgl. Oehler, die Grundzüge der alttestamentlichen Weisheit, und Grau, Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft, 2. Aufl. S. 17—137.

Endlich deuten, um auch das hier gleich zu erwähnen, einerseits die ausführlichen, oft sehr breiten Entwickelungen unseres Verfassers und andererseits der Tadel, der die Schreibkunst (wohl wegen ihres mannigfachen Mißbrauchs zur Zeit des Verfassers) trifft,*) auf eine besonders schreiblustige

*) Z. B. 69, 9 und 10: Er (nämlich einer von den gefallenen Engeln)

Zeit, wie man sie kaum eher als gegen Ende des ersten christlichen Jahrhunderts wird aufweisen können. Was über die Tendenz des Henochbuches zu sagen ist, faßt Ewald treffend so zusammen: „Die Drohungen gegen die Machthaber der Erde und die Schaugesichte ihres letzten Gerichts, sowie des ganzen messianischen Endes bilden den festesten und geradesten Stoff, welcher vorgeführt werden soll: aber seinen reizenden Einschlag geben die Geheimnisse doppelter Art, welche dabei erschlossen werden sollen; und die ächte Weisheit zu lehren, muß zuletzt als der höchste Zweck des ganzen Buches erscheinen. Aber die allseitige Zeichnung der messianischen Ausgänge aller Dinge muß wie das Höchste so das Letzte in diesem Werke werden, worauf alles andere nur vorbereitet." Der verschiedenartige Inhalt des Buches läßt sich also gut unter den angegebenen einheitlichen Gesichtspunkt zusammenfassen, und die Tendenz des Ganzen, welche sich diesem Gesichtspunkte entnehmen läßt, paßt vortrefflich zu der von uns angenommenen Abfassungszeit.

Die Grundlage für solche apokalyptischen Schriften, in welchen von Gegenwart und Vergangenheit aus die Geschicke der Zukunft dargelegt werden, bildet in der nachchristlichen Zeit die Offenbarung Johannis, mit welcher das Buch Henoch in der That mancherlei Berührungspunkte hat. Das führt uns überhaupt zu der Untersuchung des Verhältnisses des Henochbuches zur heiligen Schrift.

---

lehrte die Menschen das Schreiben mit Tinte und Papier, und dadurch versündigten sich viele von Ewigkeit bis in Ewigkeit und bis auf diesen Tag. Denn die Menschen sind nicht dazu geschaffen, daß sie auf solche Weise mit Feder und Tinte ihre Treue (ihr Wort) bekräftigen.

Es versteht sich von selbst, daß wir im Henochbuche noch keine Citate neutestamentlicher Stellen oder auch nur wörtliche Uebereinstimmung mit solchen Stellen werden erwarten können, dazu waren die neutestamentlichen Schriften gegen Ende des ersten Jahrhunderts noch nicht allgemein genug verbreitet. Darum schließt Pseudohenoch sich auch formell mehr an das Alte Testament, speziell an Daniel*) an, zumal da er für Israel schrieb. Auf diese Beziehungen auf das Alte Testament brauchen wir hier um so weniger einzugehen, als Hoffmann und Dillmann in den Erklärungen und Ewald in der Abhandlung diese Aufgabe bereits zur Genüge gelöst haben. Uns kommt es vor Allem noch darauf an, zu zeigen, daß die Lehren und Anschauungen Pseudohenoch's durch das Neue Testament bedingt sind und auf neutestamentlichen Lehren und Anschauungen fußen.

Von besonderer Bedeutung ist die Christologie Pseudohenoch's. Da das bevorstehende messianische Gericht dem Verfasser durch das ganze Buch hindurch vorschwebt, so kommt der Messias vorzugsweise als der Erhöhte, welcher sich namentlich durch das Gericht verherrlicht, in Betracht; „er erscheint im ganzen Buche ausschließlich und lediglich als der Erhabene,

*) Schon oben ist darauf hingewiesen, daß die Wochenapokalypse in Cap. 93 auf den Danielischen Wochen ruht; man vergleiche außerdem die Bezeichnung der Engel durch Wächter, der Gläubigen durch Sterne, (43, 3 flgd. und 46, 7 mit Daniel 12, 3); ferner Gott heißt das Haupt der Tage (46, 1; 47, 3; 71, 10 und 13); die Schilderung seiner Herrlichkeit in Cap. 14, 18 und Cap. 40 und 71 und die Bezeichnung Christi als eines, „dessen Antlitz wie das Aussehen eines Menschen war", Alles dies berührt sich eng mit Daniel 7; vgl. auch Laurence, Preliminary dissert. p. XLI und Ewald, Abhandlung S. 21.

vor dem sich alles beugt oder zu Grunde geht“ (Hoffmann a. a. O. I. S. 391). Trotzdem passen eine Reihe von Namen, welche unser Buch dem Messias mit besonderer Vorliebe beilegt, nicht zu dieser seiner Charakterisirung als Weltenrichter. Der Messias heißt nämlich oft Menschensohn (46, 1 und 2; 48, 2 flgd.; 62, 7 flgd.; 63, 11; 69, 26 und 27; 70, 1; 71, 17), Mannessohn (69, 29) und Sohn des Weibes (62, 5). Der Gebrauch dieser Namen gerade im Henochbuche rechtfertigt sich nur, wenn dieselben auch sonst schon für den Messias gebräuchlich waren; diese Bezeichnungen sind aber erst in der nachchristlichen Zeit stehende Namen des Messias, seitdem er selbst sie mit Vorliebe gebraucht hat. Schon diese häufig wiederkehrenden Namen des Messias, welche sich zunächst auf seine Niedrigkeit beziehen, während das Buch Henoch ihn uns in seiner Macht und Herrlichkeit als Richter, des Alls schildert, weisen uns also in die nachchristliche Zeit. Zwar könnte man die Bezeichnung „Menschensohn“, wie so vieles Andere im Henochbuche auf Daniel zurückführen (so Lücke u. a.) — und in der That ruht die Stelle, in welcher sich dieser Name zuerst findet, unstreitig auf Dan. 7, aber diese bei Daniel vereinzelt stehende und noch mehr verdeckte Bezeichnung wird sonst nirgends nach ihm in der vor- und außerchristlichen Literatur dem Messias mit solcher Absichtlichkeit beigelegt, als gerade bei Henoch. Das ist, wie gesagt, um so auffälliger, als dieselbe nicht sowohl die Herrlichkeit, sondern vielmehr die Niedrigkeit des Messias ausdrückt. Auch Weisse (die Evangelienfrage S. 218) findet diese Bezeichnung beweiskräftig für den christlichen Ursprung des Buches. Es ist eine Umkehr des geschichtlichen Verhältnisses, wenn Schulze

(Vom Menschensohn und vom Logos) behauptet, die Bezeichnung Menschensohn sei eine nicht vom Herrn selbst gewählte, sondern schon zu seiner Zeit vorhandene.

Verräth der Ausdruck Menschensohn den christlichen Ursprung unseres Buches, so könnte man an der Bezeichnung Mannessohn Anstoß nehmen, insofern sie der Erzeugung ohne Zuthun eines Mannes widerspricht. Indeß hierauf hat schon Hilgenfeld (jüdische Apokalyptik S. 158 Anmerkung 2) richtig geantwortet, daß nämlich der äthiopische Uebersetzer ἀνήρ mehrfach promiscue Mensch und Mann übersetzt habe, vgl. auch 71, 14. — Durch die Bezeichnung „Sohn des Weibes“ (62, 5) ferner werden wir entschieden in die christliche Zeit geführt, denn der Gebrauch dieses Ausdrucks vom Messias ist in der vorchristlichen Zeit nirgends zu finden; er erklärt sich auch nicht aus Gen. 3, 15 (so Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I. S. 252 und Ewald, Geschichte Christus, und seiner Zeit S. 80), bei einem Apokryphon ist er nur verständlich, wenn das historische Factum selbst bereits vorlag (vgl. auch Gal. 4, 4). Alle diese Namen sollen zeigen, daß dem mächtigen Weltenrichter zugleich menschliche Natur eignet, daß er „der erste der Menschen an Rang und Würde, der Mensch schlechthin oder der Auserwählte“ ist. Dieser letztere Name, „der Auserwählte“, der ihn einerseits mit den übrigen Auserwählten gleichstellt, andererseits aber über sie erhebt, wird dem Messias häufig in unserem Buche beigelegt (vgl. 40, 5; 45, 3 flgd.; 49, 2; 51, 3 und 5; 52, 6 und 9; 55, 4; 61, 5—10; 62, 1 flgd.); man denke dabei nicht bloß an Jes. 42, 1, sondern auch an Luc. 23, 35 und 1 Petr. 2, 4 (vgl. auch Hoffmann a. a. O. I.

S. 342). Von der Menschheit des Messias ist auch 90, 37 und 38 die Rede. Da wird er als weißer Farre mit großen Hörnern geboren, und alle Thiere des Feldes und alle Vögel des Himmels fürchten ihn, denn er kommt zum Gerichte. Aber in derselben Stelle tritt auch seine wahre Gottheit hervor. Er heißt 90, 38 das Wort; dieselbe Bezeichnung findet sich auch 14, 24 und 102, 1; ja 105, 2 heißt er sogar Sohn Gottes, ein Name, der allerdings in unserem Buche ebenso gut wie im Alten Testamente im metaphysischen Sinne (gegen Dillmann) zu verstehen ist. Ein jüdischer Verfasser hätte die Anwendung solcher metaphysischen Bezeichnungen auf den Messias als Gotteslästerung angesehen, vgl. Matth. 2, 4; 22, 41; 26, 65; Joh. 7, 41; 8, 52 flgd. und Justin, dialogus cum Tryphone 48. Wenn es ferner wahr ist, daß die Bezeichnung des Messias als Wort gegen alle jüdische Messiaslehre ist, so haben wir in 90, 38 (s. o.) einen sehr sichern Beweis für die christliche Abfassung unseres Buches. Will man die hypostatische Fassung des Wortes in 90, 38 nicht anerkennen, so läßt sie sich in 14, 24 kaum bezweifeln; da sagt Gott zu Henoch: „komm' hieher zu mir und meinem heiligen Worte" (s. S. 6), und 102, 1 heißt es, „wenn er sein Wort auf euch bringt, werdet ihr da nicht bestürzt werden und euch fürchten?" Da das Wort in der zuletzt angeführten Stelle als Vollstrecker des göttlichen Willens in Betracht kommt, so liegt auch hier die hypostatische Fassung nahe, s. auch Ewald (Abhandlung S. 40).

Daß der Messias dem Verfasser in der That wahrer Gott „gleicher Gott von Macht und Ehren" ist, geht auch, abgesehen von den eben besprochenen, allerdings nur vereinzelt

stehenden Bezeichnungen daraus hervor, daß er fortwährend als selbstständiger Weltenrichter erscheint, denn wenn er auch nach 61, 8 auf den Thron seiner Herrlichkeit gesetzt und ihm nach 69, 29 das Gericht übertragen ist, so hat auch nach neutest. Anschauung der Vater alles Gericht dem Sohne übergeben (Joh. 5, 22): der Sohn kann nichts von ihm selbst thun, denn was er sieht den Vater thun; der Vater zeigt dem Sohn alles, was er thut (Joh. 5, 19 und 20). Der Tag des Gerichts heißt sein Tag, der Tag des Auserwählten (61, 5), an welchem er alle die Heiligen im Himmel richten und mit der Wage ihre Handlungen wägen wird. Sein Lobpreis erschallt aus dem Munde des zweiten Erzengels, während die erste Stimme den Herrn der Geister preiset (40, 4 und 5). Ja er wird mit dem Herrn der Geister oder mit dem Namen des Herrn der Geister sowohl in Bezug auf seine Thätigkeit, als auch in Bezug auf die Anbetung, die ihm zu Theil wird, völlig gleichgestellt. „Und wenn er (der Auserwählte) sein Angesicht erheben wird, um zu richten ihre verborgenen Wege nach der Rede des Namens des Herrn der Geister und ihren Pfad nach dem Wege des gerechten Gerichts des höchsten Gottes, da werden sie alle mit einer Stimme sprechen und preisen und rühmen und erheben und loben den Namen des Herrn der Geister" (61, 9). Zwar wird der Auserwählte gleich im folgenden Verse mit unter denen genannt, welche den Herrn der Geister*) loben, aber

---

*) Dorner (Entwickelungsgeschichte I. S. 253) will aus diesen Worten und aus dem Umstande, daß der Messias in 46, 1 in der Begleitung des Haupts der Tage erscheint, schließen, daß dem Messias des Buches Henoch doch die wahre Göttlichkeit fehle. Aber diesem voreiligen Schlusse widersprechen die übrigen oben besprochenen Stellen.

damit wird zunächst nur eine völlige Identificirung des Auserwählten und des höchsten Gottes ausgeschlossen. In V. 13 heißt es aber weiter: „denn groß ist die Barmherzigkeit des Herrn der Geister, und er ist langmüthig, und alle seine Werke und alle seine Macht, so viel er geschaffen hat, hat er geoffenbart den Gerechten und Auserwählten, im Namen des Herrn der Geister." Diese letzten Worte geben nur dann einen genügenden Sinn, wenn im letzten Theile des Satzes nicht Gott selbst Subject ist, sondern der Messias, der also nicht bloß im Namen des Herrn der Geister handelt, sondern sogar selbst als Herr der Geister bezeichnet ist; Dillmann's Erklärung „er hat sie ihnen geoffenbart, weil sie an seinen Namen glauben, und zu dessen Verherrlichung" thut dem Wortlaut zu viel Zwang an. Unsere Auffassung der Worte zeigt, daß dem Verfasser Gott und der Messias völlig wesensgleich erscheinen. Wie eng sie nach seiner Ansicht zusammengehören, geht auch aus 62, 2 hervor; in dieser Stelle werden nämlich Prädicate, welche sonst nur dem Messias eignen, ohne weitere Vermittelung auf den Herrn der Geister übertragen, so daß Dillmann sich zu der Vermuthung veranlaßt sieht, Vers 2 habe ursprünglich gelautet: „der Herr der Geister saß auf dem Thron seiner Herrlichkeit und sein Auserwählter neben ihm", oder „und der Herr der Herrlichkeit setzte ihn auf den Thron seiner Herrlichkeit" (61, 8). Die Worte selbst lauten nämlich: „Und der Herr der Geister saß auf dem Throne seiner Herrlichkeit, und der Geist der Gerechtigkeit war ausgegossen über ihm, und die Rede seines Mundes tödtete alle Sünder und alle Ungerechten und vor seinem Angesichte kommen sie um" (vgl. Jes. 11, 4; 49, 2 und Apok. 1, 16. In 70, 1 heißt es

sogar, daß der Name Henoch's zu jenem Menschensohn, zu dem Herrn der Geister, erhoben worden; so viel ist auch hier wieder klar, daß der Menschensohn und der Herr der Geister in diesen Worten in die innigste Beziehung gesetzt werden. Aber warum soll man nicht geradezu annehmen, daß hier der Menschensohn selbst Herr der Geister genannt wird? Seine Allmacht und somit seine wahre Gottheit geht auch aus 62, 5 flgd. deutlich hervor, denn hier ist es klar ausgesprochen, daß der Sohn des Weibes auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzen und als „der, der über alles herrscht" von den Königen, den Mächtigen und allen, welche die Erde inne haben, gerühmt und gepriesen werden wird. Es wird, so heißt es weiter, die Gemeinde der Heiligen und Auserwählten gesäet werden (V. 8) nämlich durch den Messias, denn nach 53, 6 (vgl. auch 38, 1) ist er es, der das Haus seiner Gemeindeversammlung*) erscheinen lassen wird, einer Versammlung, welche von nun an nicht mehr gehindert werden soll im Namen des Herrn der Geister. Die Mächtigen und alle Fürsten werden dann vor dem Messias auf ihr Angesicht fallen und ihn anbeten und anflehen und Barmherzigkeit von ihm erbitten (62, 9), aber die Gottlosen werden gerichtet und vom Angesichte der Erde weggetrieben werden (38, 1; 62, 10 flgd.). Alle Berge werden vor ihm dem Auserwählten sein wie Honigseim vor dem Feuer, und wie das Wasser, das von oben

---

*) Bei einem jüdischen Verfasser muß diese Bezeichnung auffallen, Dillmann sagt, damit sei der neue Tempel gemeint. Aber warum wählt Pseudohenoch nicht geradezu den Ausdruck Tempel, der ihm doch viel näher liegen mußte, während ein christlicher Schriftsteller den dem Griechischen ἐκκλησία entsprechenden Ausdruck viel leichter wählen konnte?

herabströmt über jene Berge und werden schwach werden vor seinen Füßen (52, 6). Die Allmacht des Messias thut sich darin kund, daß er ein Richter über alles ist, sowohl über die Sünder, als auch über die, welche die Welt verführt haben; diese Verführer werden mit Ketten gebunden und an ihren Versammlungsort des Verderbens eingeschlossen, und alle ihre Werke verschwinden von dem Angesicht der Erde, aber das Wort des Messias wird gelten vor dem Herrn der Geister (55, 4; 69, 27 flgd.). Sein Richterthron ist zugleich sein Herrscherthron, von dem aus er nach dem Gerichte die Herrschaft über alles ausüben und aller Creatur, die ihm dient, das Leben geben wird, denn er ist die Quelle des Lebens (96, 6).

Unser Verfasser spricht aber dem Messias noch deutlicher die wahre Gottheit zu; er prädicirt von ihm die Ewigkeit und die reale, nicht bloß die ideale Präexistenz, und zwar so klar, wie in keiner alttestamentlichen Stelle geschieht, auch nicht lediglich auf Grund des Alten Testaments geschehen konnte. In 48, 2 flgd. heißt es nämlich: „Und zu jener Stunde wurde jener Menschensohn genannt bei dem Herrn der Geister, und sein Name vor dem Haupte der Tage. Und ehe die Sonne und die Zeichen geschaffen, ehe die Sterne des Himmels gemacht waren, ward sein Name genannt vor dem Herrn der Geister.... Und darum ward er auserwählt und verborgen vor ihm, ehe denn die Welt geschaffen war, und bis in Ewigkeit wird er vor ihm sein. Und die Weisheit des Herrn der Geister hat ihn den Heiligen und Gerechten geoffenbart. Denn er bewahrt das Loos der Gerechten, weil sie gehaßt und ver-

schmäht haben diese Welt der Ungerechtigkeit und alle ihre Werke und Wege gehaßt haben im Namen des Herrn der Geister. Denn in seinem Namen werden sie gerettet, und Er wird der Rächer ihres Lebens." Aehnlich drückt der Verfasser sich über die Präexistenz des Messias Cap. 62, 5 flgd. aus: „Schmerz wird sie ergreifen, wenn sie jenen Sohn des Weibes sitzen sehen auf dem Throne seiner Herrlichkeit. Und die Könige, die Mächtigen und alle, welche die Erde inne haben, werden rühmen und preisen und erheben den, der über alles herrscht, der verborgen war. Denn zuvor war er verborgen der Menschensohn und der Höchste hat ihn aufbewahrt vor seiner Macht und ihn den Auserwählten geoffenbart .... Und alle die mächtigen Könige ... werden vor ihm auf ihr Angesicht fallen und Barmherzigkeit von ihm erbitten. Und jener Herr der Geister wird sie nun drängen, daß sie eilends hinweggehen vor seinem Angesicht. ... Und die Strafengel werden sie in Empfang nehmen, um Vergeltung an ihnen zu üben dafür, daß sie seine Kinder und Auserwählten mißhandelt haben." Schon ehe der Messias aus seiner Verborgenheit heraustrat, war er den Auserwählten geoffenbart und hatte eine Gemeinde von Gläubigen auf Erden, denn vor seiner herrlichen Wiederkunft war er schon in Niedrigkeit erschienen; diese Gemeinde bestand vorzugsweise aus Heiden (er heißt 48, 4 das Licht der Völker), welche ihm, dem erhöhten Weibessohn, huldigen — lauter Züge, welche nur bei Annahme eines christlichen Verfassers ihre genügende Erklärung finden. Treffend bemerkt Laurence (Preliminary dissertation, bei Hoffmann I. S. 76): „In diesen beiden Stellen (Cap. 48 und 62) wird die Präexi-

stenz des Messias in einer Weise behauptet, welche nicht den geringsten Schatten von Zweideutigkeit zuläßt. Auch ist es nicht eine solche Präexistenz, als die philosophirenden Kabbalisten ihm zuschrieben, welche von den Seelen aller Menschen, und also auch von der des Messias glaubten, daß sie ursprünglich insgesammt geschaffen wären, als die Welt hervorgebracht wurde, sondern eine Existenz, welche der ganzen Schöpfung vorhergeht, eine Existenz vor der Erschaffung der Himmelslichter, eine Existenz vor allen sichtbaren und unsichtbaren Dingen, „verborgen, ehe etwas war." Es ist auch zu bemerken, daß die ihm zugeschriebene Präexistenz eine göttliche Präexistenz ist; denn vor allen Dingen „wurde sein Name angerufen vor dem Herrn der Geister"" u. s. w. Es gilt die Thatsache anzuerkennen, daß der Verfasser des Henochbuches einen präexistirenden Gottessohn kennt, der zugleich Mensch gewordener Weibessohn ist. Weder Daniel 7, noch das Herbeiziehen persischer Ideen (Dorner) reicht zur Erklärung dieser Thatsache aus; ebenso wenig wie man aus der Erhabenheit des Messias über die Engel allein schon auf seine Präexistenz zu schließen berechtigt ist (Dorner). Es ist unmöglich, daß ein vorchristlicher apokryphischer Schriftsteller die beiden Naturen Christi schon mit neutestamentlicher Klarheit zeichnen konnte. Wir verstehen es nicht, wie Dillmann, die Lehre des Verfassers nicht bloß als die höchste uns bekannte Messiaslehre, zu der es das vorchristliche Judenthum gebracht hat (ähnlich auch Schulze, Vom Menschensohn und vom Logos), sondern auch als eine wesentliche Fortbildung der jüdischen Christologie bezeichnen kann, und wie er doch zugleich bekennen kann, daß es eine Christologie ist, in welcher der

jüdische Standpunkt noch nicht durchbrochen und von einer Vergöttlichung des Messias oder einer Menschwerdung Gottes keine Spuren enthalten sind. (Allgemeine Einleitung S. XXIV). Ihm schließt sich Oehler (Artikel „Messias“ in Herzogs Realencyklopädie S. 427) an: darin, daß der Messias beides, der Herr vom Himmel und (62, 5) Weibessohn ist, sieht er an und für sich noch keine Durchbrechung des jüdischen Standpunktes, sondern nur eine Combination der Daniel'schen Anschauung mit Micha 5, 2. Eine Menschwerdung Gottes findet er nicht in dem Buche gelehrt, auch nicht 105, 2 („denn ich und mein Sohn, spricht der Herr, werden uns in jenen Tagen mit ihm verbinden für immer und ewig“). Dennoch ist nach Oehler der Schritt von den einfachen Aussagen der messianischen Stellen des Alten Testamentes zu der in Henoch 37—71 entwickelten Christologie so bedeutend, daß dadurch in Zusammenhang mit andern zuletzt von Hilgenfeld zusammengestellten Argumenten die Ansicht, welche den bezeichneten Abschnitt auf eine spätere judenchristliche Ueberarbeitung des Buches zurückführt, als die wahrscheinlichere sich herausstellt. Solche kritische Gewaltstreiche sind aber, wie oben gezeigt, unnöthig. Auch Oehler spricht sich also schließlich für einen christlichen Verfasser aus (freilich unter unerweislichen Voraussetzungen). Anders Weizsäcker (Untersuchungen über die evangelische Geschichte, S. 427), welcher aus der Messiasidee des Buches folgert, daß das Christenthum hier noch keinen Einfluß gehabt habe: der ewige himmlische Ursprung des Menschensohnes und seine menschliche Natur seien nur unklar und lose nebeneinander gestellt, weder die wunderbare Geburt noch die zweite Parusie treten hier vermittelnd ein;

Der Verfasser gehe von der allgemeinen Erwartung des Messias als menschlichen Volksherrschers aus, aber er hebe und verherrliche dieselbe dadurch, daß er die Züge der himmlischen Herabkunft und der dieser entsprechenden Bestimmung in das Bild derselben eintrage; man dachte den Messias immer sicherer als präexistirende himmlische Person. Aber diese Darstellung Weizsäckers wird der Christologie unseres Buches nicht gerecht. Wenn Pseudohenoch die Züge der himmlischen Herabkunft des Messias in das Bild desselben als eines menschlichen Volksherrschers einträgt, so hängen menschliche und göttliche Natur Christi bei ihm nicht mehr so unklar und lose zusammen, wie Weizsäcker uns glauben machen will. Diese Verknüpfung von Gottheit und Menschheit in Christi Person führt uns aber immer wieder auf einen christlichen Verfasser. Dies auch gegen Tholuck (die Propheten und ihre Weissagungen S. 176) und Köstlin (Einheit und Mannigfaltigkeit in der neutestamentlichen Lehre in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 3, S. 90), welche beide, trotzdem daß sie die Präexistirung des Messias in unserem Buche ausgesprochen finden, an jüdischer vorchristlicher Abfassung festhalten.

Der Messias des Buches Henoch ist also vom Weibe geborner Menschensohn und präexistirender Gottessohn; in seinem Verhältnisse zu den Menschen kommt er vorzugsweise nach seiner Gerechtigkeit in Betracht; seine Gerechtigkeit, sowohl seine persönliche Rechtschaffenheit als seine richterliche und königliche Gerechtigkeit ist gemäß der Tendenz unseres Buches seine erste und wesentlichste Eigenschaft, daher heißt er auch mehrfach schlechthin der Gerechte (38, 2, 53, 6 vgl. auch 46, 3; 48, 1), „der nicht nur die Gerechtigkeit eigenschaft-

lich besitzt, sondern bei dem sie wohnt, in dem sie selbst verkörpert ist," vgl. Dillmann zu 46, 3; er ist mächtig in allen Geheimnissen der Gerechtigkeit (49, 2); er heißt ferner die Pflanze der Gerechtigkeit und des Rechtes oder der Rechtschaffenheit (10, 16; 93, 2, 5 und 10). Nur wer vorher fertig gemachte Theorieen schablonenartig überall anwenden will,*) kann sich darüber wundern, daß im Henochbuche Gerechtigkeit Grundzug des Messias ist.

Nächst der Gerechtigkeit tritt die Weisheit als Haupteigenschaft des Messias hervor. Es ist dabei bedeutsam, daß die Weisheit vom Messias nur als Eigenschaft prädicirt wird,**) er selbst aber nicht wie in den Proverbien die Weisheit genannt wird, während er doch als die personificirte Gerechtigkeit erscheint. Sollte es denkbar sein, daß ein jüdischer Verfasser vor Christo, welcher bei seiner ganzen Richtung mit dem Kreise der Chokmadichtung in innigem Zusammenhange stehen mußte, es unterlassen hätte, den Messias als die personificirte Weisheit zu bezeichnen, da er ihm doch den höchsten Grad derselben beilegen will? Der Verfasser sagt von ihm aber nur, daß in ihm der Geist der Weisheit wohne und der Geist dessen, der Einsicht giebt und der Geist der Lehre und der Kraft (49, 3); alle Geheimnisse der Weisheit werden den Gedanken seines Mundes entströmen (51, 3); neben dem

*) Nach Dorner soll auch der Messias unseres Buches als der Urmensch gedacht sein, der der übrigen Schöpfung als ihre Idee vorangeht.

**) Denn wenn die Weisheit auch 42, 1 personificirt erscheint, so wird sie hier doch nicht mit dem Messias identificirt; die Personification in dieser Stelle dient vielmehr nur der dichterischen Ausschmückung, vgl. auch 49, 1.

unerschöpflichen Brunnen der Gerechtigkeit sieht Henoch viele Brunnen der Weisheit, aus denen alle Durstigen tranken und voll Weisheit wurden und ihre Wohnungen bei den Gerechten und Heiligen und Auserwählten hatten (48, 1). Auch diese Eigenschaft wird dem Messias vorzugsweise mit Rücksicht auf das durch ihn zu vollziehende Gericht beigelegt. Weisheit ist ausgegossen wie Wasser, und Herrlichkeit hört nicht auf vor ihm von Ewigkeit zu Ewigkeit. Denn er ist mächtig in allen Geheimnissen der Gerechtigkeit, und Ungerechtigkeit wird wie ein Schatten vergehen und keinen Bestand haben, weil der Auserwählte aufgestanden ist vor dem Herrn der Geister, und seine Herrlichkeit ist von Ewigkeit zu Ewigkeit und seine Macht von Geschlecht zu Geschlecht. In ihm wohnt der Geist der Weisheit und der Geist dessen, der Einsicht giebt, und der Geist der Lehre und der Kraft, und der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind. Und er wird richten die verborgenen Dinge, und Niemand wird eine eitle Rede vor ihm führen können, denn er ist auserwählt vor dem Herrn der Geister nach seinem Wohlgefallen (Cap. 49).

Von dem durch das ganze Henochbuch sich hindurchziehenden Gesichtspunkte des Gerichts ist natürlich auch die Darstellung des Werkes Christi bedingt; nur auf seine richterliche Thätigkeit kommt es dem Verfasser an. Zwar heißt es vom Messias auch, daß er alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart (46, 3 und ähnlich a. a. Stellen), aber gerade aus den Parallelstellen (49, 4; 51, 3 und 5; 61, 8 und 9) geht hervor, daß auch dieser Ausdruck nicht sowohl auf seine Lehrthätigkeit, als vielmehr darauf sich bezieht, daß durch ihn und sein Gericht alles Verborgene an's Licht kommen wird.

Ehe wir die Christologie unseres Buches verlassen, wollen wir noch darauf aufmerksam machen, warum unser Verfasser jeden Hinweis auf den historischen Christus, auf sein Leben, seinen Tod, seine Auferstehung u. s. w. mit solcher Absichtlichkeit vermieden hat. Diese Thatsachen lagen alle einerseits zu sehr außerhalb des Zweckes unseres Buches, denn die Eschatologie und das Gericht ist überall so sehr das Beherrschende, daß der geschichtliche Christus dadurch gänzlich in den Hintergrund gedrängt wird. Andererseits wäre der Verfasser zu plump aus seiner Rolle gefallen, wenn er Henoch schon von diesen historischen Thatsachen reden ließe. Daß dieselben aber trotzdem dem Verfasser bekannt sind, geht aus seiner ganzen Schilderung des Messias, wie wir sie oben dargelegt haben, hervor. Endlich erinnert auch die Art, wie der Verfasser das Messiasreich mit dem Himmelreich identificirt, an den neutest. Begriff der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*.

Nimmt die Eschatologie im Buche Henoch einen so hervorragenden Platz ein, so wird es sich lohnen, dieselbe in ihren Grundzügen zu betrachten und mit dem Neuen Testamente zu vergleichen. Daß Pseudohenoch dem Chiliasmus huldigt, ist schon aus der Darstellung der Wochenapokalypse bekannt: auch in Cap. 50 heißt es mit Bezug auf die letzte Zeit: **Und in jenen Tagen wird eine Wendung stattfinden für die Heiligen und Auserwählten; das Licht der Tage wird über ihnen wohnen, und Herrlichkeit und Ehre wird sich den Heiligen zuwenden. Und am Tage der Noth wird das Unheil sich sammeln über die Sünder, die Gerechten aber werden siegen im Namen des Herrn der Geister; und er wird es die anderen sehen lassen, damit sie Buße thun, und die Werke ihrer Hände**

lassen. Sie werden keine Ehre haben vor dem Herrn der Geister, aber in seinem Namen werden sie gerettet werden, und der Herr der Geister wird sich ihrer erbarmen, denn seine Barmherzigkeit ist groß. Daraus, daß hier den Gottlosen noch Raum zur Buße gegeben wird, erhellt, daß unser Capitel nicht, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, vom Gericht, sondern von der demselben unmittelbar vorhergehenden, für die Frommen so glücklichen Zeit, von der Zeit des sogenannten tausendjährigen Reichs, handelt. Nach dieser Zeit wird die Bosheit auf Erden wieder groß werden; es findet ein bellum omnium contra omnes Statt: Keiner wird seinen Nächsten und Bruder kennen, noch der Sohn seinen Vater und seine Mutter (56, 7). Und in jenen Tagen werden Väter mit ihren Söhnen an einem Orte erschlagen werden und Brüder mit einander im Tode fallen, bis einem Strome gleich es strömt von ihrem Blut. Denn ein Mann wird mitleidsvoll seine Hand nicht zurückhalten von seinen Söhnen und von seinen Enkeln, sie zu tödten; und der Sünder wird seine Hand nicht zurückhalten von seinem geehrtesten Bruder; vom Morgenroth bis Sonnenuntergang werden sie einander tödten. Und das Roß wird bis an die Brust im Blute der Sünder gehen und der Wagen bis zu seiner Höhe einsinken (100, 1 flgd.). Man vergleiche mit dieser Darstellung Matth. 10, 21 und 35; 24, 7 flgd. In Cap. 80 thut Uriel dem Henoch kund, daß in den Tagen der Sünder die Jahre verkürzt werden (Matth. 24, 22) und alle Dinge auf Erden nicht zu ihrer rechten Zeit erscheinen werden; der Regen wird zurückgehalten werden, und der Himmel wird ihn aufhalten . . . Und in jenen Tagen wird man am Himmel sehen, wie eine große Unfruchtbarkeit kommt auf

dem äußersten der Wagen im Westen, und er wird heller leuchten als nach der (gewöhnlichen) Ordnung des Lichts. Und viele Häupter der vorgesetzten Sterne werden irren, und diese werden ihre Wege und Geschäfte verkehren, und die ihnen untergebenen werden nicht erscheinen zu ihren Zeiten. Und die ganze Ordnung der Sterne wird den Sündern verschlossen sein, und die Gedanken derer, die auf Erden wohnen, werden irre gehen ihretwegen und werden abwendig werden von allen ihren Wegen, vgl. Matth. 24, 29; Luc. 21, 25 flgd. Ebenso wie dies 80. Capitel des Buches Henoch mehrfach an Matth. 24 erinnert, so berührt sich auch das vielfache Wehe über die Sünder in Cap. 94 flgd. enge mit dem Wehe des Herrn über Jerusalem und über die Pharisäer (Matth. 23).

Nach dem Buche Henoch zerfallen die Menschen, obwohl sie von Gott rein und sündlos erschaffen sind, seit dem Sündenfall in Kinder des Lichts und Kinder der Finsterniß, Bezeichnungen, die sowohl bei Henoch als auch im Neuen Testamente häufig wiederkehren. Die Sünde ist durch die bösen Engel entstanden; dieselben haben einestheils die Eva verführt (69, 6), anderntheils durch ihre Verbindung mit irdischen Weibern die Menschen immer tiefer in Sünde verstrickt. Dagegen erscheinen die guten Engel und vor Allem Michael als Schützer und Vertreter der Gläubigen. In Sonderheit ist Michael Schutzengel des Gottesvolkes (vgl. Dan. 10, 21, aber auch Jud. 9 u. Apok. 12, 7). Die durch die Sünde herbeigeführte Zweitheilung des ganzen Menschengeschlechts zeigt sich auch gleich im Zustande nach dem Tode. Im Todtenreich finden sich nämlich vorläufige Abtheilungen, welche durch eine tiefe Kluft (18, 11) von einander abgesondert sind: für die, welche in diesem Leben Unrecht und

Verfolgung erlitten haben oder gar durch Mord um's Leben gekommen sind, für die Seelen der übrigen Gerechten, für die Gottlosen, deren Aufenthalt ein Ort großer Pein ist. Unwillkührlich erinnert diese ganze Schilderung in Cap. 22 an Luc. 16, 23—31. Aber nur die Seelen der Gestorbenen sind im Todtenreich (102, 5): Und in jenen Tagen sahen meine Augen den Ort der Auswählten der Gerechtigkeit und des Glaubens, und wie Gerechtigkeit waltet in ihren Tagen, und unzählig ist die Menge der Gerechten und Auserwählten vor ihm von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und ich sahe ihre Wohnungen unter den Fittigen des Herrn der Geister, und wie alle die Gerechten und Auserwählten vor ihm geschmückt sind wie mit Feuerglanz, und ihr Mund voll ist von Preis und ihre Lippen den Namen des Herrn der Geister loben und Gerechtigkeit nicht aufhört vor ihm (39, 6 und 7). Hilgenfeld bemerkt treffend zu dieser Stelle: „Es klingt wahrlich ganz christlich, wenn in diesem Abschnitt die Bedeutung des Glaubens so nachdrücklich hervorgehoben wird (46, 8; 58, 5; 61, 4. 10, vgl. auch 108, 11)." Doch dies beiläufig. Die Seelen der Auserwählten bekommen also gleich nach dem Tode ihren Wohnsitz im Himmel oder „an den Enden des Himmels", denn hier sieht Henoch ihre Wohnungen (vgl. 41, 1 und 2; 60, 8; 61, 12). Dieser ihr Aufenthaltsort heißt auch wohl geradezu Garten des Lebens oder Garten der Gerechtigkeit. An diesen Ort ist auch Henoch entrückt und hier sieht er „die ersten Väter und die Gerechten von uralter Zeit wohnen" (70, 4); es wird ihm mitgetheilt, daß auch alle, welche in Zukunft in seinen Wegen wandeln, ihr Erbtheil dort haben werden und in Frieden bei dem Menschensohne sein werden von Ewigkeit

zu Ewigkeit (71, 16 und 17). Von den gläubig Gestorbenen heißt es im Buche Henoch so gut wie im Neuen Testamente, daß sie in Gerechtigkeit schlafen. Unmittelbar nach dem Tode giebt es also für die Seelen der Gläubigen einen Ort seligen Zusammenseins. Sollen aber die Auserwählten zum Vollgenuß der Seligkeit gelangen, so müssen sie auch wieder mit ihren Leibern überkleidet werden. Das geschieht in der Auferstehung der Todten, welche dem allgemeinen Weltgericht vorhergehen wird: Und in jenen Tagen wird die Erde ihr Anvertrautes zurückgeben, und das Todtenreich wird zurückgeben sein Anvertrautes, das es empfangen hat, und die Hölle wird wiedergeben, was sie schuldig ist (51, 1). Es werden beginnen und wohnen die (verstorbenen) Auserwählten bei den (noch lebenden) Auserwählten, und diese Maaße (nämlich die die Engel mit den Meßschnüren ausmessen) werden dem Glauben *) gegeben werden, und das Wort der Gerechtigkeit festigen. Und diese Maaße werden alles in der Tiefe der Erde Verborgene offenbaren, und die, welche durch die Wüste umgekommen sind, und welche von den Fischen des Meeres und von den Thieren gefressen sind, damit sie wiederkehren und sich stützen auf den Tag des Auserwählten, denn keiner wird vor dem Herrn der Geister umkommen und keiner wird umkommen können. Die Auferstehung wird also eine allgemeine sein und sich nicht bloß auf die Gerechten beschränken, denn 51, 2 heißt es geradezu: „er wird die Gerechten und Heiligen unter ihnen a u s w ä h l e n". Die citirten Stellen sprechen die Auferstehung des Leibes überdies ausdrücklich aus, zumal

*) Also auch hier wieder tritt der Glaube in den Vordergrund.

wenn man etwa in 51, 1 zwischen der Erde, der Bewahrerin der Leiber, und dem Todtenreich und der Hölle, den Bewahrern der Seelen, einen Gegensatz machen wollte, vgl. auch Dillmann zur Stelle.

Auf die allgemeine Auferstehung folgt das Gericht, in dem Gott jedes Geheimniß an's Licht bringen wird. Das Gericht ergeht über Menschen und Engel. Azâzêl und seine Schaaren werden mit eisernen Ketten von unermeßlichem Gewicht gebunden und in die unterste Hölle geworfen, in den Ofen von flammendem Feuer (54, 3 flgd. und sonst, vgl. 2 Petr. 2, 4, Jud. 6, Apok. 19, 20; 20, 10 und 15). Diese Welt wird durch Feuer verzehrt (102 und sonst, vgl. 2 Petr. 3, 12). Man vergleiche überhaupt die Schilderung von Cap. 102 mit Matth. 24. Zwar heißt es 54, 7: Und in jenen Tagen wird das Strafgericht des Herrn der Geister anbrechen, und alle Behälter der Wasser, die oben in den Himmeln sind, und dazu die Quellen, die unter den Himmeln und unten in der Erde sind, werden geöffnet werden — indeß hier schaut der Verfasser das Endgericht mit dem Gericht der Fluth zusammen, so daß wir diese Angabe nicht in Widerspruch zu setzen brauchen mit jenen anderen Stellen, in denen der Weltuntergang durch Feuer gelehrt wird. Wenn nun der Weltenrichter mit seinen Heerschaaren und in der Stärke seiner Macht erscheint, dann wird alles sich fürchten und die Wächter werden erbeben und große Furcht und Zittern wird sie ergreifen bis an die Enden der Erde. Es werden erschüttert werden die erhabenen Berge, und die hohen Hügel sich senken und schmelzen wie Honigseim vor der Flamme. Die Erde wird versinken, und Alles, was auf Erden ist, wird

umkommen, und es wird ein Gericht sein über alles und über alle Gerechten (1, 5—7). Himmel und Erde werden verwandelt werden (s. 45, 4 und 5, vgl. 2 Petr. 3, 13 und Apok. 21, 1). An dem Gerichte hat auch der Sohn Theil; nicht bloß das Haupt der Tage sitzt auf dem Throne seiner Herrlichkeit, sondern auch der Auserwählte wird in jenen Tagen auf seinem Throne sitzen, und alle Geheimnisse der Weisheit werden den Gedanken seines Mundes entströmen, denn der Herr der Geister hat's ihm gegeben und ihn verherrlicht. An einer anderen Stelle heißt es: Und der Herr der Geister setzte den Auserwählten auf den Thron seiner Herrlichkeit, und er wird richten alle die Werke der Heiligen im Himmel und mit der Wage ihre Handlungen wägen (61, 8).

Alle Thaten der Menschen sind auf den himmlischen Tafeln aufgeschrieben (81, 1 und sonst). Bei Beginn des Gerichts werden die Bücher der Lebendigen aufgeschlagen, das Gericht ergeht zunächst über die Sünder und Gottlosen, namentlich über die Könige und Mächtigen der Erde, welche in heidnischem Aber- und Unglauben den Herrn und seinen Gesalbten verlästert, seine Gläubigen verfolgt haben; sie werden gestraft und vom Angesicht der Erde weggetrieben werden (38, 1; 62, 10 flgd.). Das Licht ist vor ihnen verschwunden und Finsterniß ist ihr Aufenthalt für immer und ewiglich (Cap. 63, besonders 10 und 6, vgl. Matth. 8, 12; 22, 13; Col. 1, 13), denn die nicht ausharren und das Gesetz des Herrn übertreten, die wird die Rede seines Mundes tödten und vor seinem Angesichte kommen sie um (62, 2, vgl. Apok. 1, 16; 3, 16); Schmerz wird sie überkommen wie ein Weib, das in den Wehen ist und der es schwer wird zu gebären, wenn der

Sohn in den Muttermund tritt (62, 4; Joh. 16, 21). Schon im Todtenreich haben die Sünder große Trübsal erlitten (103, 7); es steht ihnen nun nicht bloß ein Tag des Blutvergießens bevor, an welchem sie durch das Schwert der Gerechten umkommen werden, sondern die Engel werden herabkommen in die Verstecke und an Einen Ort zusammenbringen alle, die der Sünde halfen (100, 3); der Geist der Sünder wird in den feurigen Ofen geworfen (98, 3), in einem Pfuhle von Flammen brennen (100, 9), ihre Seelen werden in der Hölle getödtet (22, 13; 108, 3), d. h. in ewiger Qual aufgezehrt werden. Ganz wie im Neuen Testament erscheint die Hölle bei Henoch als Ort der Finsterniß und verzehrenden Feuers zugleich. Dieser Strafort der Gottlosen wird 26, 1 und 27, 2 in „die Mitte der Erde" verlegt. Da wird an ihnen, den Gottlosen, in der letzten Zeit das Schauspiel eines gerechten Gerichts gegeben werden vor den Gerechten (27, 3), denn dann wird der Menschensohn die Könige und die Mächtigen aufregen von ihren Lagern und die Gewaltigen wird er verstoßen, und Schamröthe wird sie erfüllen: Finsterniß wird ihre Wohnung sein und Würmer ihr Lager, und sie werden keine Hoffnung haben, von ihren Lagern aufzustehen, weil sie den Namen des Herrn der Geister nicht erheben . . . Und sie werden ausgetrieben aus den Häusern seiner Gemeindeversammlung und der Gläubigen, *) welche gewogen sind in dem Namen des Herrn der Geister (46, 4—8). Am Tage ihrer Angst und Noth werden die Könige der Erde und die Gewaltigen ihre Seelen nicht erretten. Und ich (der Menschen-

*) Hier wieder der der neutestamentlichen Anschauung mehr entsprechende Ausdruck.

sohn) werde sie in die Hände meiner Auserwählten übergeben: wie das Stroh im Feuer, und wie das Blei im Wasser, so werden sie brennen vor dem Angesicht der Gerechten und untersinken vor dem Angesicht der Heiligen, und keine Spur wird mehr von ihnen zu finden sein. Und am Tage ihrer Noth wird Ruhe werden auf Erden; vor ihm werden sie fallen und nicht wieder aufstehen; und Niemand wird sein, der sie in seine Hände nähme und aufhöbe: denn sie haben den Herrn der Geister verleugnet und seinen Gesalbten*) (48, 8—10). Dafür werden aber die Strafengel Gottes sie in Empfang nehmen, um Vergeltung an ihnen zu üben. „Und

---

*) Mit Recht bemerkt Hilgenfeld (a. a. O. S. 174) zu dieser Stelle: „Kann unser Abschnitt wohl noch jüdischen, vorchristlichen Ursprungs sein, da er den heidnischen Königen nicht bloß die Verleugnung des Herrn der Geister, sondern auch seines Gesalbten vorwirft? Setzt dieser Vorwurf nicht schon die Erscheinung des Messias voraus? Das Christliche dieser Erwartung tritt namentlich Cap. 62 und 63 ganz unverkennbar hervor, wo der Herr den Königen und den Mächtigen und den Hohen und denen, welche die Erde bewohnen, gebietet: „Schlaget euere Augen auf und erhebet euere Hörner, wenn ihr vermöget, den Auserwählten zu erkennen!" Der Herr der Geister sitzt als Weltrichter auf dem Thron seiner Herrlichkeit. „Und es werden stehen an jenem Tage alle Könige und Mächtigen und Hohen und welche die Feste inne haben und werden ihn sehen und erkennen, wie er auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzt, und die Gerechten in Gerechtigkeit vor ihm gerichtet werden, und keine eitle Rede vor ihm gesprochen wird." Hierin liegt doch wohl deutlich, daß die irdischen Machthaber den Menschensohn, der jetzt das Weltgericht ausübt, schon vorher einmal gesehen, aber nicht anerkannt haben. Das ist nur erklärlich aus der christlichen Vorstellung, daß die Machthaber, welche man sich im Grunde sämmtlich bei der Kreuzigung Christi betheiligt denken konnte (vgl. Apostelg. 3, 17; 4, 27, denn die weltherrschenden Römer und die Obersten der Juden stellen in gewissem Sinne die ganze Weltmacht dar), in dem Weltrichter den Gekreuzigten wieder erkennen (vgl. auch Brief des Barnabas Cap. 7 und Justin. dial. c. 40 pag. 259)." Also wieder Beweise für die christliche Abfassung des Henochbuches.

sie werden ein Schauspiel sein für die Gerechten und für seine Auserwählten: sie werden sich über sie freuen, weil der Zorn des Herrn der Geister auf ihnen ruht, und das Schwerdt des Herrn der Geister von ihnen trunken wird" (62, 12). Dann werden die mächtigen Könige, welche die Feste inne haben, von seinen Strafengeln, denen sie überliefert wurden, erflehen, ihnen eine kleine Ruhe zu gönnen, und daß sie vor dem Herrn der Geister niederfallen und anbeten und ihre Sünden vor ihm bekennen dürfen — aber zu spät, denn sie werden weggetrieben und finden sie nicht: das Licht ist geschwunden vor ihnen und Finsterniß ist ihr Aufenthalt für immer und ewig (Cap. 63; vgl. Matth. 8, 12; 22, 13; Col. 1, 13), sie müssen hinabfahren in die Flamme der Pein der Hölle (Luc. 16, 24). Und danach wird ihr Angesicht sich erfüllen mit Finsterniß und Scham vor jenem Menschensohne, und von seinem Angesicht werden sie verstoßen werden, und das Schwerdt wird unter ihnen wohnen vor seinem Angesicht (63, 10 und 11). Auch sie werden gleich den bösen Engeln in das tiefe Thal mit brennendem Feuer geworfen (53, 3 flgd.; 54, 2 flgd.); ja die Heerschaaren der Strafengel kommen, Fesseln von Eisen und Erz haltend, jeder zu seinem Erwählten und Geliebten, um sie in die tiefe Kluft des Thales zu werfen: „Und alsobald wird jenes Thal von ihren Auserwählten und Geliebten gefüllt werden, und der Tag ihres Lebens wird zu Ende sein, und der Tag ihrer Verführung wird von da an nicht mehr gezählt werden" (56, 1—4). So werden die Gottlosen allesammt gestraft, denn Gott kennt kein Ansehen der Person (63, 8; vgl. Matth. 22, 16; Röm. 2, 11; Jac. 2, 1 u. s. w.). Er kommt mit Myriaden von Heiligen, um Gericht über sie

zu halten, und wird die Gottlosen vernichten, und rechten mit allem Fleisch über alles, was die Sünder und die Gottlosen gegen ihn gethan und begangen haben (vgl. Matth. 25, 31; Marc. 13, 26 und 27, und Jud. 14 und 15). Aber die Gerechten? Ihnen wird Gott Frieden schaffen und die Auserwählten behüten, und Gnade wird über ihnen walten; sie werden alle Gottes sein, und es wird ihnen wohl gehen, und sie werden gesegnet sein, und das Licht Gottes wird ihnen leuchten (1, 8; vgl. Apok. 22, 5; 21, 23). Nach Vernichtung aller Gewaltthat und jeden bösen Werkes auf Erden wird erscheinen die Pflanze der Gerechtigkeit und des Rechts, und das Thun wird zum Segen gereichen: Gerechtigkeit und Recht wird man voll Freude pflanzen in Ewigkeit. Und nun werden in Demuth anbeten alle Gerechten, und werden am Leben bleiben, bis sie tausend Kinder zeugen und alle Tage ihrer Jugend und ihren Sabbath werden sie in Frieden vollenden. In jenen Tagen wird die ganze Erde bebaut werden mit Gerechtigkeit und mit Bäumen der Lust bepflanzt werden: Der Weinstock wird in Fülle Frucht tragen und von allem Samen, der darauf gesäet wird, wird ein Maaß zehntausend tragen, und ein Maaß Oliven wird zehn Pressen Oel geben. Und die Erde wird rein sein von aller Verderbniß und von aller Sünde und von aller Strafe und von aller Qual. Friede und Recht wird sich paaren durch alle Tage der Welt und durch alle Geschlechter der Erde (Cap. 10 und 11). Haben die Gerechten auch einen langen Todesschlaf, so dürfen sie doch hoffen auf den Tag ihres Todes in Gerechtigkeit und sollen nicht darüber trauern, daß ihre Seelen in großer Trübsal hinabfahren in das Todtenreich und ihr Leib in ihrem Leben nicht gefunden wird. Henoch

hat das Geheimniß auf den himmlischen Tafeln gelesen und kann es sogar beschwören; er hat das Buch der Heiligen gesehen, auf welchem über die Gerechten geschrieben ist, daß alles Gute und Freude und Ehre für sie bereitet ist. Ihre Geister werden leben, sich freuen und frohlocken, und ihr Gedächtniß wird sein vor dem Angesicht des Großen für alle Geschlechter der Welt (102 und 103). Ihnen wird Licht und und Freude und Friede werden, und sie werden das Land ererben (5, 7; vgl. außer den von Hoffmann citirten alttestamentlichen Stellen besonders auch Math. 5, 5). An jenem Tage werde ich meinen Auserwählten unter ihnen wohnen lassen, und werde den Himmel umgestalten und ihn zum ewigen Segen und Lichte machen. Und ich werde die Erde umwandeln und sie zum Segen machen, und meine Auserwählten auf ihr wohnen lassen (45, 3—5). Und in jenen Tagen werden die Berge springen wie Widder, und die Hügel hüpfen wie Lämmer, die mit Milch gesättigt sind, und sie werden alle Engel im Himmel werden. Ihr Angesicht wird leuchten vor Freude, weil in jenen Tagen der Auserwählte aufgestanden ist, und die Erde wird sich freuen, und die Gerechten werden auf ihr wohnen, und die Auserwählten auf ihr gehen und wandeln (51, 4 und 5; vgl. 104, 4 und Luc. 20, 36; Matth. 22, 30). Den Gerechten erscheint der Messias als das Licht (38, 2; vgl. Jes. 60, 19; Apok. 21, 23 und sonst); sie werden mit ihm zusammenwohnen (45, 5; vgl. Ez. 37, 27 und Apok. 21, 3), ja sogar mit ihm zusammen essen (vgl. Matth. 26, 29; Marc. 14, 25; Luc. 22, 18) und sich niederlegen und aufstehen von Ewigkeit zu Ewigkeit (Apok. 19, 9), „sie werden sich erhoben haben von der Erde und angethan sein

mit dem Kleide des Lebens. Und das wird sein ein Kleid des Lebens bei dem Herrn der Geister; und eure Kleider werden nicht veralten und eure Herrlichkeit nicht abnehmen vor dem Herrn der Geister" (62, 14—16, vgl. 58, 2—6 und Apok. 7, 9 flgd.). Das himmlische Jerusalem ist so überschwänglich bereitet in Herrlichkeit und Pracht und Größe, daß der Verfasser darauf verzichten muß, eine ausführlichere Beschreibung zu geben (14, 16). Was er aber davon erwähnt, hat die größte Aehnlichkeit mit den Schilderungen der Apokalypse des Johannes und ruht nicht bloß auf Jes. 6; Ezech. 1 und 10; Dan. 7, 9 und 10 (gegen Dillmann); man vergleiche Henoch 15, 8 flgd.; 18, 6; 71, 1 flgd. mit Apok. 21; kein Leid, keine Mühe und Plage wird fernerhin die Auserwählten berühren (25, 6), sie sind eingegangen zu ihres Herrn Freude: die Erde hat ihr Anvertrautes zurückgegeben und das Todtenreich hat sein Anvertrautes zurückgegeben (s. o. S. 84). Die Gerechten werden sein im Lichte der Sonne und die Auserwählten im Lichte des ewigen Lebens; kein Ende nehmen die Tage ihres Lebens und der Heiligen Tage sind ohne Zahl (58, 3). Wir sehen: überall Berührungspunkte mit dem Neuen Testamente, speziell mit der Apokalypse. Ueber das Verhältniß beider Schriften, der Apokalypse und des Buches Henoch, zu einander sagt Weisse (a. a. O.) treffend: In der Apokalypse finden sich keine Spuren der Bekanntschaft oder Benutzung von Henoch, was sein müßte, wenn Henoch vorchristlichen Ursprungs wäre. Dagegen steht umgekehrt das Henochbuch zur kanonischen Apokalypse genau in demselben Verhältniß, wie die gesammte übrige christlich-apokalyptische Literatur auch. Eine directe Benutzung hat nicht stattgefunden; ohne Zweifel

aus dem Grunde nicht, weil alle diese Producte mehr in dem Falle waren, sich als rivalisirende, vielfach im Einzelnen den Inhalt der apokalyptischen Gesichte umgestaltende und ihre Voraussetzungen berichtigende Darstellungen neben die Johannisschrift zu stellen, wie, als von ihrer Autorität abhängige unter sie. Schon der Umstand, daß sie alttestamentlichen Persönlichkeiten ihre Gesichte unterlegen, verbot ihnen eine allzu nahe Berührung mit Ausdruck und Anschauungsweise ihres christlichen Vorbildes. Dagegen verleugnet die Einwirkung des letztern sich bei ihnen nirgends. Auch Dillmann gesteht zu, daß die eschatologischen Entwickelungen des Henochbuches so ausführlich und in's Einzelne gehend sind, wie wir sie in keinem anderen vorchristlichen Buche lesen, (vgl. auch Ewald, Commentar. in apocal. Joh. 1828 S. 34 Anm.)

Es liegt nicht in unserer Absicht, noch weitere Lehren des Henochbuches vorzuführen und mit den entsprechenden neutestamentlichen Stellen zu vergleichen. Durch das bisher Erörterte glauben wir bereits hinlänglich den Beweis geliefert zu haben, daß Anschauungs- und Ausdrucksweise Pseudohenoch's durchweg von christlichem Geiste durchzogen ist und mit dem Neuen Testamente auf das Vollständigste übereinstimmt. Doch dürfen wir die Engellehre Pseudohenoch's, auf deren Ausbildung er besondere Sorgfalt verwendet hat, nicht übergehen, zumal sich aus dieser Lehre wichtige Folgerungen in Betreff des Verhältnisses vom Judasbriefe zum Buche Henoch ergeben.

Der Tendenz des Henochbuches gemäß ist vorzugsweise vom Gerichte über die gefallenen Engel die Rede, ja diese Gerichtsverkündigung bildet sogar den fingirten historischen

Hintergrund für das ganze Werk. Natürlich, denn die Gen. 6 erwähnten Sünden führten das Gericht der Sündfluth herbei, und dies Gericht ist es ja, auf das der geschichtliche Henoch in der That hinwies. Bekanntlich war seit dem Exil die Engellehre bei den Juden immer mehr ausgebildet worden; sie war dabei auf immer weitere Abwege gerathen, denn man hatte vielleicht im Anschluß an heidnische Sagen allerlei mythische Vorstellungen damit verknüpft. Ja, schon vor dem Erscheinen des Henochbuches scheint auch Gen. 6 in den Kreis dieser Mythen hineingezogen und auf Engel umgedeutet zu sein. Ueber die dahin gehenden Andeutungen bei Philo und Josephus s. weiter unten. Aber deutlich und bestimmt tritt diese Lehre erst bei Pseudohenoch hervor, und da auch die kanonischen Schriften des Neuen Testaments nichts von dieser Umdeutung von Gen. 6 wissen oder doch nichts davon zu wissen scheinen, so folgt auch hieraus die spätere Abfassung des Henochbuches. Die Engellehre desselben ist nun in der Kürze folgende:

Die Engel sind in großer Menge von Gott erschaffen, sie sind ursprünglich geistig, heilig, im Genusse des ewigen unsterblichen Lebens, ohne Fleisch und Blut (15, 4), und darum hat Gott für sie keine Weiber gemacht, denn die Geistigen haben im Himmel ihre Wohnung (15, 7; vgl. Matth. 22, 30). Tausendmal Tausende und Zehntausendmal Zehntausende von ihnen stehen vor der Herrlichkeit des Herrn der Geister; sie umstehen den Thron Gottes, und die in seiner Nähe sind, entfernen sich nicht bei Tag und bei Nacht und gehen nicht hinweg von ihm (14, 23; vgl. auch Cap. 40 und Apok. 4, 6 flgd., 5, 8 flgd. und sonst). Bei ihnen ist die Wohnung der Gerechten, die in Gemeinschaft mit ihnen für

die Menschen beten, von denen Gerechtigkeit fließt wie Wasser, und Barmherzigkeit wie Thau auf der Erde. Nicht bloß die gefallenen, sondern auch die guten Engel heißen bei Henoch Wächter, vgl. Dan. 4, 10 und hiezu Hieronymus: significat angelos, quia semper vigilent et ad Dei imperia sint parati. Wie im Neuen Testamente (vgl. Col. 1, 16; Eph. 1, 21 und sonst) werden auch in unserem Buche verschiedene Engelordnungen unterschieden. An der Spitze der Engel steht eine Anzahl (4 oder 6 oder gar 7) höherer Engel (vgl. Apok. 1, 4; 3, 1; 4, 5), welche mit Namen genannt werden und denen bestimmte Thätigkeiten obliegen (Cap. 9; 10 und 20): zu ihnen gehören unter andern Michael, der über den besten Theil der Menschen, nämlich über das Volk Gottes, gesetzt ist, Gabriel, der über die Schlangen und das Paradies und über die Cherubim ist, Uriel, der Engel des Donnerns und Bebens u. s. w. Neben diesen obersten Engeln werden noch Cherubim, Seraphim, Ophanim (71, 17 und sonst), außerdem Engel der Gewalt, Engel der Herrschaften und andere Mächte, welche auf der Feste über dem Wasser sind (61, 10 vgl. *ἀρχαί*, *ἐξουσίαι* und *κυριότητες* im Neuen Testament) genannt. Aber nicht alle Engel sind in dem ursprünglichen Zustande der Herrlichkeit geblieben. Der Satan, der 53, 3 und sonst deutlich als Oberster der bösen Engel bezeichnet wird, und seine Schaaren sind abgefallen und suchen fortan die Menschen vor dem Herrn der Geister zu verklagen (40, 7, vgl. Apok. 12, 10), und zugleich andere noch gute Engel zu verführen (69, 3 flgd.); ihr Abfall scheint aus Hochmuth hervorgegangen zu sein, denn „sie thun, als wären sie dem Herrn gleich" (68, 4); sie sind es auch, die die Eva verführt, den Menschen alle Werkzeuge

des Mordes gezeigt, die Zauberei gelehrt haben u. s. w. (Cap. 69). Also schon vor dem angeblichen Engelfall in Gen. 6 gab es nach unserem Henochbuche abgefallene böse Engel. Wichtiger für unser Buch sind aber jene anderen Engel, welche durch die bereits gefallenen verführt wurden, auf die Erde herabzusteigen und sich mit den Menschentöchtern fleischlich zu vermischen. In den Tagen Jareds verlassen sie, 200 an der Zahl, ihre Behausung und verpflichten sich durch Verwünschungen auf dem Berge Hermon, der davon seinen Namen (חֵרֶם) erhalten, sich Weiber unter den Menschentöchtern zu wählen und mit ihnen Kinder zu zeugen. (Unter den Namen ihrer Obersten sind besonders Samjâzâ und Asâêl bemerkenswerth.) Ihre sündige Verbindung mit den Menschentöchtern ist nicht nur an sich Sünde, sondern hat auch noch Sünde und Unheil im Gefolge: sie erzeugen nämlich mit ihren irdischen Weibern die großen Riesen, welche allen Erwerb der Menschen aufzehren, bis die Menschen sie nicht mehr zu ernähren vermochten. Da wandten sich die Riesen gegen die Menschen selbst, um sie aufzufressen. Und sie begannen sich zu versündigen an den Vögeln und den Thieren und dem, was sich regt, und den Fischen, und ihr Fleisch unter einander aufzufressen und das Blut davon zu trinken (7, 3—5). Nicht bloß das Fressen der Menschen, sondern überhaupt das Essen von Fleisch und Blut (vgl. 98, 11) wird hier diesen Riesen zur Last gelegt. Aber noch weiteres Unheil entsteht in Folge jener sündigen Engelehen: die Engel unterrichten die Menschen in der Anfertigung von Schwerdtern, Messern, Schilden und Panzern, in dem Gebrauch von Spiegeln, Kunstwerken aller Art, Armspangen, Schmuckwaaren, Schminke, in der Verschönerung der

Augenbraunen, in der Verwerthung von Edelsteinen, Metallen und Färbestoffen, sie lehrten Zauberei, Beschwörung, Wurzelschneiderei und Sternseherei (Cap. 7 und 8). Sogar die himmlischen Geheimnisse thun sie den Menschen kund, und durch dies Geheimniß richten die Männer und Weiber viel Uebel auf Erden an (16, 3; vgl. 9, 6; 10, 7). Wegen dieses Unheils klagt die Erde und die leidende Menschheit zu Gott, und auch die vier Engel Michael, Gabriel, Uriel und Suriel berichten dem Herrn der Geister die Sünde der Engel und ihre Folgen (vgl. auch Eph. 6, 11; 1 Theff. 2, 18; 1 Petr. 5, 8). Nun ergeht das Strafgericht: Uriel oder Arsjalâljûr wird zu Noah, Lamech's Sohn, gesendet, um ihm die bevorstehende Wasserfluth anzukündigen, in welcher er mit seinem Samen erhalten bleiben und lebend entkommen soll. Rufael soll den Azâzêl an Händen und Füßen gefesselt in die Finsterniß in der Wüste, die in Dudâêl ist, legen, ihn daselbst mit rauhen, spitzigen Steinen bedecken, damit er das Licht nicht schaue; am großen Tage des Gerichts aber soll er in den feurigen Pfuhl geworfen werden. Gabriel ferner erhält den Auftrag, die aus den Engelehen erzeugten Bastarde gegen einander loszulassen, daß sie selbst unter einander sich durch Mord zu Grunde richten. Michael endlich soll den Semjâzâ und seine Genossen, welche sich mit den Weibern verbunden haben, festbinden unter den Hügeln der Erde für siebzig Geschlechter (10, 12)*) oder bis zehntausend Welten vollendet

*) Die 70 Geschlechter bezeichnen diese Weltära ohne Rücksicht darauf, daß die Sünde und die Bestrafung der Engel nicht zu Anfang, sondern bereits im Verlauf derselben stattfand. (Gegen Hilgenfeld, Zeitschrift 1861 S. 214.)

sein werden (21, 6) d. i. bis das letzte Gericht gehalten wird für alle Ewigkeit; dann werden sie in den feuerigen Pfuhl (vgl. Cap. 21) geworfen werden. Henoch selbst erhält den Auftrag, den gefallenen Engeln das unbarmherzige Gericht Gottes anzukündigen, für sie gibt es weder Frieden auf Erden, noch Vergebung der Sünden; sie können ihre Augen vor Scham über ihre Sündenschuld nicht gen Himmel aufheben und mit Gott reden. Darum verfaßt Henoch auf ihre Bitte für sie eine Bittschrift; die Bitte Henoch's wird aber nicht gewährt; es wird ihm die Antwort, daß jene Engel gebunden bleiben sollen für alle Tage der Welt, bis das ewige Gericht anhebt. Die Sache der Engel ist es ja, für die Menschen zu bitten, aber nicht Sache der Menschen, für die Engel zu bitten. — Die von den Engeln erzeugten Riesen aber werden nach Tödtung ihres Leibes als böse Geister auf der Erde umherschweifen: Und nun die Riesen, die aus Körper und Fleisch gezeugt sind, werden böse Geister genannt werden auf der Erde, und auf der Erde wird ihre Wohnung sein. Böse Wesen gehen aus ihren Leibern hervor; weil sie von oben geschaffen sind, von den heiligen Wächtern ihr Anfang und erste Grundlage war, werden sie böse Geister sein auf Erden, und böse Geister werden sie genannt werden. Und die Geister des Himmels haben im Himmel ihre Wohnung, aber die Geister der Erde, die auf der Erde geboren wurden, haben auf der Erde ihre Wohnung. Und die Geister der Riesen, welche auf die Wolken sich stürzen, werden verderben und herabstürzen und Gewaltthat üben und Zertrümmerung anrichten auf Erden und Unheil stiften; sie werden keinerlei Speise zu sich nehmen, noch dürsten und werden unsichtbar sein (vgl. Eph. 2, 2;

6, 11 und 12). In den Tagen der Ermordung und des Verderbens und des Todes der Riesen, wo nur immer die Geister aus den Leibern ausgegangen sind, soll ihr Fleisch der Verwesung anheimfallen ohne Gericht; so werden sie verderben bis zu dem Tage des großen Gerichts (Cap. 15 und 16).

Die Engellehre Pseudohenochs gefällt sich also, wie aus dem Mitgetheilten hervorgeht, in der Fortbildung außerbiblischer Elemente, doch erklärt sich das am Einfachsten aus dem Bestreben des Verfassers, etwas Selbstständiges zu schaffen und seine Aufschlüsse über überirdische Dinge der Offenbarung der johanneischen Apokalypse ebenbürtig an die Seite zu stellen. Diese Auswüchse bei der Engellehre zu schaffen oder sich anzueignen, lag für unsern Verfasser um so näher, als die Gen. 6 erzählte Begebenheit Anlaß für die Predigt des geschichtlichen Henoch war und in ihrer mythischen Umdeutung auf Engel den historischen Hintergrund für unser Buch bilden soll. Aber abgesehen von diesen sagenhaften Entstellungen hat die Engellehre Pseudohenochs viele Berührungspunkte mit der neutestamentlichen; manches ist in dem Buche Henoch über die Engel mit neutestamentlicher Klarheit, wir möchten fast sagen, mit dogmatischer Bestimmtheit gelehrt. So z. B. erfahren wir aus dem Buche Henoch, daß die Strafe der bösen Engel unabwendbar ist, daß es für den Teufel und seine Schaaren keine Bekehrung giebt (Cap. 14—16).

Auf weitere Mittheilungen aus dem Lehrgehalte des Buches Henoch wollen wir hier verzichten. Nur noch auf einige untergeordnete Punkte, welche auch dazu angethan sind, Licht über die Entstehungszeit des Buches zu verbreiten, ist noch kurz hinzuweisen. Nach Cap. 7, (vgl. 98, 11) wird das

Essen von Fleisch und Blut als Sünde der gefallenen Engel bezeichnet und ernst getadelt. Solche Rüge kann sich wohl aus einer übertriebenen, schon ausartenden christlich-asketischen Richtung erklären; bei einem jüdischen Verfasser bleibt sie unverständlich, wir müßten denn den Verfasser zu einem Essener machen, aber mit der essenischen Anschauung hat unser Buch doch sonst gar zu wenig gemein. Der Geist christlicher Askese weht uns auch aus Cap. 108, 7—10 an. Da ist von solchen die Rede, „welche ihre Leiber kasteiten (kreuzigten) und (dafür) von Gott den Lohn erhalten, und von denen, welche beschimpft wurden von den bösen Menschen; welche Gott liebten, nicht Gold noch Silber liebten, noch alle die Güter der Welt, sondern ihren Leib der Qual hingaben, und welche, seit sie waren, nicht nach irdischen Speisen begehrten, sondern sich selbst für einen vergänglichen Hauch hielten und danach lebten und wurden vielfach vom Herrn geprüft, aber ihre Geister wurden erfunden in Reinheit, um zu preisen seinen Namen ... sie wurden erfunden als solche, die den ewigen Himmel mehr liebten als ihr Leben, und während sie niedergetreten wurden von bösen Menschen, und von ihnen Schmähungen und Lästerung zu hören hatten und beschimpft wurden, Gott priesen" (108, 7—10). Nach Cap. 89, 73 verwirft der Verfasser geradezu das ganze Opferwesen des zweiten Tempels — für einen jüdischen Verfasser, welcher Richtung er auch angehören mag, unerhört!

Auch im Einzelnen ließe sich wohl noch manche Uebereinstimmung zwischen Stellen des Henochbuches und des Neuen Testaments (vgl. z. B. H. 14, 10 und 1 Tim. 6, 16 oder 38, 2 und Matth. 26, 24: es wäre besser, er wäre nie ge-

boren)*) nachweisen, wie Murray (a. a. O.) das z. B. versucht hat, indem er sich förmlich „darauf gesetzt hatte, für alle zum angeblich alten Buche gehörige Verse eine Bibelstelle als parallel aufzuweisen." Doch muß in dieser Beziehung die größte Vorsicht angewendet werden, zumal dem Verfasser des Henochbuches gewiß noch kein vollständiges neues Testament zu Gebote gestanden haben wird. In den Hauptpunkten glauben wir unläugbare Uebereinstimmung zwischen dem Henochbuche und dem Neuen Testamente nachgewiesen zu haben. „Man müßte ein Christenthum vor dem Christenthum annehmen, so stimmt das Buch in allen wesentlichen Punkten, nur die ausdrückliche Beziehung auf den historischen Christus ausgenommen, mit der Lehre des Neuen Testaments und zwar in der Weise, die sonst in allen uns zugänglichen Denkmalen nicht nur des vorchristlichen, sondern auch des nachchristlichen Judenthums ganz ohne Beispiel ist" (Weiße).

Wie sich nun einerseits die Verwandschaft des Henochbuches mit dem Neuen Testament nicht läugnen läßt, so finden

---

*) Nach Tertullian (de cultu fem. I. 2) ist 1 Cor. 6, 3 in Bezug auf unser Henochbuch (vgl. Cap. 12 flgd.) gesagt. Eher ließe sich umgekehrt behaupten, daß Pseudohenoch auch die genannte Stelle des ersten Corintherbriefes für seine Engellehre verwendet habe. Jene Behauptung Tertullian's ist ebenso unerweislich und für einen Apostel undenkbar, wie die Meinung des Origenes (tract. 35 zu Matth. 27), u. a., daß 1 Cor. 2, 9 aus der Apokalypse Eliä stamme, während eine genauere Forschung erkennen wird, daß Paulus in letzterer Stelle Jes. 64, 4 mit Herzuziehung von 52, 15 und 65, 17 frei citirt. Nach Hilgenfeld (Zeitschrift für wissensch. Th. 1860 IV. S. 334) bezieht Tertull. de virg. vel. 7 auch 1 Cor. 11, 10 mit Recht auf Henoch 6, eine unerweisliche Behauptung, die schon daran scheitert, daß ἄγγελοι ohne weiteren Zusatz im Neuen Testament immer auf die in bono confirmati geht.

wir andererseits, daß in der ganzen jüdischen Literatur bis tief in das Mittelalter hinein sich durchaus keine Spuren von Kenntniß oder Benutzung des Henochbuches finden. Umgekehrt begegnen uns in der christlichen Literatur der ersten christlichen Jahrhunderte auf Schritt und Tritt Berührungspunkte mit dem Buche Henoch, wie das ein geschichtlicher Ueberblick über die Benutzung des Henochbuches deutlich machen wird.

Die ersten Spuren der Benutzung des Henochbuches finden sich im Buch der Jubiläen oder der kleinen Genesis, einer Schrift judenchristlichen Ursprungs aus dem Anfange des zweiten christlichen Jahrhunderts. Dies Buch kennt unser Henochbuch genau und giebt seinen Inhalt vollständig nach allen Seiten an (vgl. Dillmann in Ewalds Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft II., S. 240 flgd. und III. S. 90 flgd., vgl. auch Ewald, Göttinger gelehrte Anzeigen 1862 I. und Hilgenfeld, jüdische Apokalyptik S. 182); es erwähnt den Mythus vom Engelfall, das Gericht der Sündfluth tritt in Folge der Strafpredigt Henochs ein, das über Henochs Person, seine Reisen, seinen Aufenthalt bei den Engeln u. s. w. Gesagte stimmt sehr genau mit den Schilderungen unseres Buches überein; das Buch der Jubiläen redet sogar von Büchern Henochs und Noahs, kennt also die Eintheilung unseres Henochbuches; es erwähnt ferner die Engelabtheilungen (II. S. 234), in einigen Einzelheiten geht es sogar über das Buch Henoch hinaus, vgl. Dillmann, Einleitung zum Henochbuche S. XLI. u. s. w. Das Buch schließt mit der Ermahnung zur Passah- und Sabbathsfeier, scheint also danach jüdischen Ursprungs zu sein. Aber da es nach der Ueberschrift in Cap. 1 den Zweck hat, die Zeitfolge der Urgeschichte und des Le-

bens der Erzväter genauer zu bestimmen und zu ordnen, so brachte es dieser ausgesprochene Zweck von selbst mit sich, daß die Spuren christlichen Einflusses gänzlich zurücktreten. Das Aethiopische, in welcher Sprache das Buch auf uns gekommen ist, ist sicher aus dem Griechischen übersetzt, ja die letztere Sprache ist auch die Ursprache des Buches, wie schon die Citate nach LXX. zeigen; Dillmann meint freilich, es sei ursprünglich aramäisch oder hebräisch geschrieben. — Sein judenchristlicher Ursprung geht auch daraus hervor, daß es in der älteren jüdischen Literatur gar nicht benutzt ist, und daß es in einer Sprache auf uns gekommen ist, in welcher sonst nur Schätze altchristlicher Literatur uns aufbewahrt sind. Freilich ist das Buch der Jubiläen auch in der älteren christlichen Literatur sehr vernachlässigt; nur hie und da finden sich spärliche Anklänge (z. B. Recogn. Clement. Cap. 30—32); Epiphanius und Hieronymus sind die ersten, die es namentlich nennen, aber diese Vernachlässigung erklärt sich aus dem Inhalt des Buches, das nichts als eine Paraphrase der Genesis mit Zusätzen aus der späteren Tradition ist. Für uns ist es insofern von Bedeutung, als es das erste (christliche) Werk ist, das unser Henochbuch erweislich benutzt hat.

Nicht viel später als die kleine Genesis fällt das Testament der zwölf Patriarchen, eine Schrift, die sicher einen Christen und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach einen Judenchristen zum Verfasser hat. (Vgl. Nitzsch de testamentis duodecim patriarch. Wittenb. 1810; Lücke a. a. O. S. 123 und Grabe bei Fabricius I. pag. 496 sq.) Die Citate dieses Werkes aus dem Buche Henoch sind allerdings oft sehr frei, aber wenn sie sich auch nicht immer wörtlich an dasselbe an-

schließen, so setzen sie dasselbe doch unläugbar voraus; sie kennen die Anschauung vom Engelfall (Ruben 5, Dan. 5 und sonst), ja es finden sich auch, abgesehen von den ausdrücklichen Citaten, stillschweigende Benutzungen des Buches z. B. Napht. 3, Lev. 2, Benj. 6, ja sogar Anklänge an Ausdrücke desselben (vgl. Dillmann Einleitung S. LV). Der Unterschied zwischen den Citaten des Testaments der zwölf Patriarchen und dem Texte unseres Henochbuches reducirt sich darauf, daß jenes sich theils mehr an die heilige Schrift anlehnt, theils mehr Beziehungen auf die Patriarchen oder die einzelnen Stämme des Volkes enthält; ersteres entspricht dem etwas späteren Zeitalter des Testaments, letzteres seinem Titel und seiner Tendenz. Vgl. Fabricius Codex pseud. I. pag. 161 flgd. Hoffmann, das Buch Henoch II. S. 911 flgd. und Dillmann Einleitung S. XLI. Die zwölf Patriarchen wollen nach der Absicht des Verfassers dieses Pseudepigraphs ihre Lehren und Weissagungen durch frühere Schriften begründen, und da ihnen in jener alten Zeit keine anderen Schriften der Väter zu Gebote standen, so berufen sie sich mit Vorliebe auf das Henochbuch ohne Rücksicht darauf, ob das Vorgetragene sich auch immer darin ausgesprochen findet. Es ist mithin eine Verkennung des geschichtlichen Verhältnisses, wenn v. Hofmann (Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft 6 S. 90) behauptet, im Testament der zwölf Patriarchen werde nur erdichtet, daß Henoch ein Buch der Weissagung geschrieben. Vielmehr zeigt das Testament genaue Kenntniß des Henochbuches. Aus seiner häufigen Benutzung des Henochbuches folgt, daß dasselbe wenigstens bei Leuten von der Richtung des Verfassers

der Testamente in hohem Ansehen stand, vgl. auch Wieseler a. a. O. S. 227.

Ferner findet Pseudohenoch in Mosis Prophetie und Himmelfahrt Berücksichtigung: dies Werk ist sicher nach dem Henochbuche abgefaßt, etwa gegen Ende des ersten Drittels des zweiten christlichen Jahrhunderts, wie der neueste Herausgeber desselben, Volkmar (Handbuch der Apokryphen III: Mose Prophetie und Himmelfahrt, vgl. besonders S. 36 flgd.) darzuthun versucht hat. Zwar „hat das kanonische Vorurtheil das Aeußerste geleistet, um die Mose-Prophetie als Quelle des neutestamentlichen Schriftenthums mindestens dem ersten christlichen Jahrhundert zu vindiciren, am konsequentesten in Ewald, indem er die neutestamentliche Quelle ganz zu einer vorneutestamentlichen torquirt, unter Augustus c. 6 n. Ch., am künstelndsten in Hilgenfeld, um mindestens vor Paulus zu bleiben, unter Claudius c. 44; am blindesten in Gutschmid, der vor die Titus-Tempelzerstörung gebannt war, unter Nero nach 54, am naivsten in dem Kanoniker ex professo, Langen, der mit dem Buche ruhig diese Katastrophe überschritt, aber des „Apostels“ wegen, und einzig deßhalb, über Vespasian c. 75 hinausging“ — so faßt Volkmar a. a. O. S. 132 von seinem Standpunkte aus das Resultat der bisherigen Untersuchungen zusammen. Er selbst verlegt das Buch in die Zeit 137 bis August 138 und bezieht seiner eigenthümlichen Geschichtskonstruktion entsprechend auch diese Apokalypse auf die adrianische Märtyrerzeit, auf R. Akiba, seine sieben Jünger u. s. w. Daß wir diese Beziehung nicht theilen, braucht nach dem oben zu Volkmars Ansicht über das Henochbuch Gesagten kaum bemerkt zu werden; eine nähere Begründung unserer Ansicht ist

hier nicht am Orte, s. den Anhang; es genügt uns hier zu konstatiren, um welche Zeit die Moses-Prophetie entstanden ist, und in der Bestimmung des Zeitalters stimmen wir Volkmar im Allgemeinen bei. Der unserer Meinung nach christliche Verfasser der Moses-Prophetie scheint durch das Henochbuch überhaupt zu seinem Werke veranlaßt zu sein, wie denn das Henochbuch seiner Zeit gewiß den Impuls zu ähnlichen apokalyptischen Versuchen gab, welche über dunkle Stellen der kanonischen Schriften Licht verbreiten sollten. Ein eigentliches Citat oder überhaupt ein direkter Hinweis auf Pseudohenoch findet sich in der allerdings nur sehr fragmentisch auf uns gekommenen Moses-Prophetie nicht; die einzige nachweisliche Beziehung ist in Cap. 9 enthalten, danach wird ähnlich wie Henoch 90, 28 nur ein Theil des Hauses mit Feuer verbrannt. — Auch im vierten Buche Esra und in den sibyllinischen Büchern finden sich Beziehungen zum Henochbuche, doch lassen wir das Verhältniß dieser Bücher zu einander auf sich beruhen, weil eine Untersuchung über das Zeitalter der genannten beiden Bücher uns hier zu weit führen würde. Vgl. übrigens Gfrörer a. a. O. I. S. 69 flgd., Wieseler a. a. O. S. 206 flgd., Hoffmann a. a. O. II. S. 955 flgd., Hilgenfeld Zeitschrift 1860 S. 335 und das Adlergesicht des Propheten Esra in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1867, III, und Langen, das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi S. 124 flgd.

Die apostolischen Väter erwähnen das Henochbuch gar nicht; die einzige Stelle, welche überhaupt Henochs gedenkt (Clemens ad Corinth. I, 9) beschränkt sich auf die biblischen Data. Das Schweigen der apostolischen Väter gilt

uns als ein wichtiges argumentum a silentio; die apostolischen Väter lebten nämlich mit dem Verfasser gleichzeitig oder kurz nach ihm; sie kannten ihn als einen falsarius oder waren doch über den Ursprung des Buches unterrichtet und waren kritisch genug, dies phantasiereiche Machwerk zu ignoriren. Anders die älteren meist unkritischen Kirchenväter. Justinus martyr citirt wohlweislich noch kein Buch Henoch; was er aber apologia minor 5 (*οἱ δ' ἄγγελοι, παραβάντες τήνδε τὴν τάξιν, γυναικῶν μίξεσιν ἡττήθησαν καὶ παῖδας ἐτέκνωσαν, οἵ εἰσιν οἱ λεγόμενοι δαίμονες. Καὶ προσέτι λοιπὸν τὸ ἀνθρώπειον γένος ἑαυτοῖς ἐδούλωσαν· τὰ μὲν διὰ μαγικῶν γραφῶν τὰ δὲ διὰ διδαχῆς θυμάτων καὶ θυμιαμάτων καὶ εἰς ἀνθρώπους φόνους, πολέμους, μοιχείας, ἀκολασίας καὶ πᾶσαν κακίαν ἔσπειραν*) über die Engel, ihren Fall, ihre Belehrung der Menschen u. s. w. sagt, ist sicher daraus entlehnt, denn er bringt den Fall der Engel in enge Verbindung mit den Naturgesetzen, ganz so wie das zu Anfang des Buches Henoch geschieht, vgl. auch Hoffmann a. a. O. I. S. 127. Darum ist aber auch die bekannte Stelle im dialogus cum Jud. Tryph. Cap. 79 wenigstens ein indirekter Beweis für den christlichen Ursprung des Henochbuches; denn wenn es da heißt: *τὰ μὲν τοῦ θεοῦ ἅγιά ἐστιν, αἱ δὲ ὑμέτεραι ἐξηγήσεις τετεχνασμέναι εἰσιν, ὡς φαίνεται καὶ ἐκ τῶν ἐξηγημένων ὑπὸ σοῦ, μᾶλλον δὲ καὶ βλάσφημοι ἀγγέλους γὰρ πονηρευσαμένους καὶ ἀποστάντας τοῦ θεοῦ λέγεις*, so hat Weiße (die Evangelienfrage u. s. w. S. 221) vollkommen Recht, wenn er ausruft: wie ist es möglich, daß Justin, dem das Henochbuch doch nicht unbekannt ist, solche Behauptungen dem Juden hätte in den Mund legen können, wenn die Lehre

vom Engelfall in einer jüdischen unter den Juden bekannten und einflußreichen Schrift wäre verkündet gewesen?

Irenaeus bezieht sich entschieden auf das Henochbuch, wenn er (adversus haereses IV, 30) sagt: sed et Enoch sine circumcisione placens Deo, cum esset homo, legatione ad angelos fungebatur, et translatus est et conservatur usque nunc testis justi judicii Dei, quoniam angeli transgressi deciderunt in judicium, homo autem placens translatus est in salutem. Vgl. auch adversus haereses IV, 16, 2 und Henoch 10, 3; 15, 2 flgd. — Von nun an scheint das Buch Henoch längere Zeit hindurch unter den Christen in hohem, fast kanonischem Ansehen gestanden zu haben. Der allerdings außerordentlich unkritische Tertullian sieht es sogar als eine wohl später aufgezeichnete, aber doch echte und inspirirte Schrift des alten Henoch an; de idololatria Cap. 15 sagt er: haec igitur ab initio praevidens Spiritus S. etiam ostia in superstitionem ventura praececinit per antiquissimum poetam Enoch; vgl. auch de idololatria cap. 4). In der Schrift de habitu muliebri cap. 2 berichtet er über den Fall der Engel im engen Anschluß an das Buch Henoch, er redet zugleich auch davon, daß sie die Menschen unterrichtet hätten in Astronomie, Heilkunde u. s. w., wie im Buche Henoch zu lesen sei. Dann fährt er Cap. 3 fort: Scio scripturam Enoch, quae hunc ordinem angelis dedit, non recipi a quibusdam, quia nec in armarium Judaicum admittitur.*)

---

*) Diese Worte sind beiläufig ein Beweis dafür, daß die Juden zur Zeit Tertullians und in der jüngst vorhergehenden Zeit das Buch Henoch verwarfen; wäre es jüdischen Ursprungs, so bleibt unerklärt, warum es

Opinor non putaverunt illam ante cataclysmum editam, post eum casum orbis, omnium rerum abolitorem, salvam esse potuisse. Si ista ratio est, recordentur pronepotem ipsius Enoch fuisse superstitem cataclysmi Noë, qui utique domestico nomine et hereditaria traditione audierat et meminerat de proavi sui penes Deum gratia, et de omnibus praedicatis ejus: quum Enoch filio suo Matusalae nihil aliud mandaverit, quam ut notitiam eorum posteris suis traderet. Igitur sine dubio potuit Noë in praedicationis delegatione successisse, vel quia et alias non tacuisset, tam de Dei conservatoris sui dispositione, quam de ipsa domus suae gloria. Hoc si non tam expedite haberet, illud quoque assertionem scripturae illius tueretur: perinde potuit abolefactam eam violentia cataclysmi in spiritu rursus reformare, quemadmodum et Hierosolymis Babylonia expugnatione deletis, omne instrumentum judaicae literaturae per Esdram constat restauratum. Sed cum Enoch eadem scriptura etiam de Domino praedicarit, a nobis quidem nihil omnino rejiciendum est, quod pertineat ad nos. Et legimus omnem scripturam aedificationi habilem divinitus inspirari. A Judaeis postea jam videri propterea rejecta, sicut et cetera fere, quae Christum sonant.... Eo accedit, quod Enoch apud Judam apostolum testimonium possidet. Tertullian widerlegt also sogar in dieser interessanten Stelle die Gegner des Henochbuches und ihre Argumente durch ziemlich naive Anschauung von der Inspiration. Abgesehen von den Juden, denen das Buch nach Tertullian zu

---

so bald nach seinem Erscheinen von den Christen angenommen, von den Juden dagegen zurückgewiesen wurde.

christlich sei, wurde das Henochbuch im Zeitalter Tertullians von den meisten für inspirirtes Gotteswort gehalten, denn er spricht in der angeführten Stelle nur von quibusdam, die es auch mehr aus äußeren als aus inneren Gründen verwarfen.

Ein anderer Zeuge für die Bekanntschaft der Christen mit dem Buche Henoch ist Clemens alexandrinus in den *ἐκλογαῖς προφητικῶν* §. 2 (ed. Sylburg pag. 801; wenigstens steht diese Schrift unter seinen Werken); es heißt da: *ὁ Δανιὴλ λέγει ὁμοδοξῶν τῷ Ἐνὼχ τῷ εἰρηκότι: καὶ εἶδον τὰς ὕλας πάσας*; danach scheint auch Clemens an der Echtheit des Henochbuches festzuhalten, denn nach dem angegebenen Wortlaut setzt er Henoch früher als Daniel. Vom Engelfall, dem Unterricht in Astronomie und Mantik spricht Clemens auch anderwärts theils mit ausdrücklichem Hinweis, theils mit offenbarer Benutzung von Pseudohenoch; vgl. z. B. stromata pag. 550 der genannten Ausgabe und besonders in der schon erwähnten Schrift pag. 808: *ἤδη καὶ Ἐνὼχ φησιν, τοὺς παραβάντας ἀγγέλους διδάξαι τοὺς ἀνθρώπους ἀστρονομίαν καὶ μαντικὴν καὶ τὰς ἄλλας τέχνας*, vgl. hiemit Henoch 19, 3 und 21, 1.

Origenes steht schon anders zum Buche Henoch; er läßt aber doch noch jedem das Urtheil über dasselbe frei: quamvis non divinum haberi hunc librum Origenes concedat (c. Celsum V. pag. 619,*) tamen liberum esse vult unicuique de eo judicium (Tom. VI. in Joh. pag. 142) — heißt es in der Ausgabe der Principien von Redepenning. Origenes

*) Die Worte lauten: *ἐν ταῖς ἐκκλησίαις οὐ πάνυ φέρεται ὡς θεῖα.*

selbst sagt nämlich: εἴ τῳ φίλον παραδέχεσθαι ὡς ἅγιον τὸ βιβλίον. Er citirt aber doch noch das Buch Henoch de principiis 4, 35: sed et in libro suo Enoch ita ait: ambulavi usque ad imperfectum, vgl. Henoch Cap. 17. An einer andern Stelle (homil. 28 in Num. 34) sagt Origenes: Qui fecit multitudinem stellarum, ut ait propheta, omnibus iis nomina vocat. De quibus quidem nominibus plurima in libellis qui appellantur Enoch secreta continentur et arcana: sed quia libelli ipsi non videntur apud Hebraeos in auctoritate haberi, interim nunc ea, quae ibi nominantur, ad exemplum vocare differemus, sed ex his quae habemus in manibus, de quibus dubitari non potest, rerum prosequamur imaginem. Auch Origenes bestätigt uns hier, daß die Juden vom Henochbuche nichts wissen wollten; bemerkenswerth ist in dieser Stelle noch, daß er von libellis Enoch im Plural redet; wir verstehen darunter nicht neben einander hergehende Schriften, sondern unser Werk, das sich selbst in einzelne Bücher scheidet: also schon zu Origenes' Zeit kannte man ein größeres Henochbuch mit kleineren Unterabtheilungen, wahrscheinlich das Buch in seiner uns jetzt vorliegenden Gestalt. Auch zur Begründung seiner Lehre von der Präexistenz der Seelen benutzt Origenes unser Henochbuch: die gefallenen Engel scheinen ihm τροπικώτερον die nach dem Körper verlangenden präexistirenden Seelen zu sein (vgl. in Johannem tom. VI. pag. 142).

An Origenes schließt sich das Zeugniß des Anatolius, Bischofs von Laodicea, welcher sich nach Eusebius (hist. eccles. 7, 32) auf τὰ ἐν τῷ Ἐνὼχ μαθήματα beruft, um zu beweisen, daß der erste Monat bei den Juden um die Zeit des (Frühlings-) Aequinoctiums falle. Offenbar hatte Anatolius

Cap. 72, 6 flgd. unseres Buches vor Augen. Aus seinen Worten darf man übrigens nicht schließen, daß er das Buch Henoch als ein jüdisches Produkt ansah; über seine Abfassung sagt er überhaupt nichts aus; daß sich aber jüdische Anschauungen und jüdische Berechnungen auch bei einem judenchristlichen Verfasser finden, ist nicht weiter auffällig.

Auch Hilarius und Hieronymus berufen sich zu Psalm 132, 3 auf das Buch Henoch, aber ohne es namentlich zu nennen. Ihnen gilt es bereits als apokryph; auch scheinen sie die Erzählung vom Engelfall als sagenhaft anzusehen. Fertur, sagt ersterer, fertur id, de quo etiam nescio cujus liber exstat, quod angeli concupiscentes filias hominum, cum de coelo descenderent, in hunc montem (Hermon) maxime convenirent excelsum. Und Hieronymus sagt: Legimus in quodam libro apocrypho, eo tempore, quo descendebant filii dei ad filias hominum, descendisse illos in montem Hermon, et ibi iniisse pactum, quomodo venirent ad filias hominum et sibi eas sociarent. Manifestissimus liber est et inter apocryphos computatur, et veteres interpretes de isto locuti sunt, nonnulla autem nos diximus non in auctoritatem sed in commemorationem. An einer andern Stelle (catal. 4) redet er davon, daß viele den Judasbrief verworfen hätten, weil er sich auf das apokryphische Henochbuch berufe. Hieronymus kennt also das Henochbuch auch unter diesem Namen, er nennt es aber apokryph und hegt daher gegen seine Sonderlehren Mißtrauen. Dennoch nimmt er an, daß Judas das Buch benutzt habe, aber, meint er, wenn man eine Stelle eines Buches benutze, so stimme man damit noch nicht dem

ganzen Inhalt desselben bei: qui putant totum librum debere sequi eum, qui libri parte usus sit, videntur mihi et apocryphum Enochi, de quo Judas in epistola sua testimonium posuit, inter ecclesiae scripturas recipere, (s. weiter unten) ein Grundsatz, welcher sich wohl auf einen theologischen Schriftsteller, aber nicht auf einen inspirirten Apostel anwenden läßt.

Augustin endlich, den wir als letzten kritischen Zeugen aus der alten Kirche heranziehen wollen, bestätigt die Angabe früherer Kirchenväter, daß nämlich die Juden das Buch Henoch gänzlich verworfen hätten. Jene Judasstelle bezieht er aber auf eine schriftliche Weissagung Henochs, welche dem Apostel vorgelegen haben müsse. Unser Buch Henoch spricht er besonders wegen der Fabeleien über die Engel und ihren Fall dem alten Henoch ab; de civitate Dei 15, 23 heißt es: in his autem apocryphis etsi invenitur aliqua veritas, tamen propter multa falsa nulla est canonica auctoritas. Scripsisse quidem nonnulla divina Enoch illum septimum ab Adam negare non possumus, quum hoc in epistola canonica Judas apostolus dicat. Sed non frustra non sunt in eo canone scripturarum, qui servabatur in templo hebraei populi succedentium diligentia sacerdotum. Cur autem hoc, nisi quia ob antiquitatem suspectae fidei judicata sunt, nec utrum haec essent, quae ille scripsisset, poterat inveniri, non talibus proferentibus, qui ea per seriem successionis reperirentur rite servasse. Unde illa, quae sub ejus nomine proferuntur et continent istas de gigantibus fabulas, quod non habuerint homines patres, recte a prudentibus judicantur non ipsius esse credenda, sicut multa sub nominibus et aliorum prophetarum et re-

centiora sub nominibus apostolorum ab haereticis proferuntur, quae omnia nomine apocryphorum ab auctoritate canonica diligenti examinatione remota sunt. Igitur secundum scripturas canonicas hebraeas atque christianas multos gigantes ante diluvium fuisse, non dubium est, et hos fuisse cives terrigenae societatis hominum; Dei autem filios, qui secundum carnem de Seth propagati sunt, in hanc societatem deserta justitia declinasse etc. An einer andern Stelle sagt Augustin (de civitate Dei 18, 38): Quid Enoch septimus ab Adam, nonne etiam in canonica epistola apostoli Judae prophetasse praedicatur? Quorum scripta ut apud Judaeos et apud nos in auctoritate non essent, nimia fecit antiquitas, propter quam videbantur habenda esse suspecta, ne proferrentur falsa pro veris. Nam et proferuntur quaedam, quae ipsorum esse dicantur ab eis, qui pro suo sensu passim, quod volunt, credunt. Sed ea castitas canonis non recepit, non quod eorum hominum, qui Deo placuerunt, reprobetur auctoritas, sed quod ista esse non credantur ipsorum. Nec mirum debet videri, quod suspecta habentur, quae sub tantae antiquitatis nomine proferuntur. Das Werk hat also dem Augustin kein kanonisches Ansehen; er sieht es als ein späteres Machwerk an, das sich auch nicht einmal der Zustimmung der Juden zu erfreuen hat.

Ein Urtheil über das Henochbuch, vielleicht das schärfste Verwerfungsurtheil aus der alten Kirche, findet sich in den apostolischen Constitutionen 6, 16: *Καὶ ἐν τοῖς παλαιοῖς δέ τινες συνέγραψαν βιβλία ἀπόκρυφα Μωσέως καὶ Ἐνὼχ καὶ Ἀδὰμ Ἡσαΐου τε καὶ Δαβὶδ καὶ Ἠλία καὶ τῶν τριῶν πατριαρχῶν,*

φθοροποιὰ καὶ τῆς ἀληθείας ἐχθρά· τοιαῦτα καὶ νῦν ἐπενόησαν οἱ δυσώνυμοι, διαβάλλοντες δημιουργίαν, γάμον, πρόνοιαν, τεκνογονίαν, νόμον, προφήτας· βάρβαρά τινα ὀνόματα ἐγγράφοντες καὶ ὡς αὐτοί φασιν ἀγγέλων, τὸ δ' ἀληθὲς εἰπεῖν δαιμόνων τῶν αὐτοῖς ὑπηχόντων κτλ. Die apostolischen Constitutionen reihen danach das Buch Henoch ohne Weiteres denjenigen Pseudepigraphen bei, welche erweislich christlichen Ursprungs sind und bezeugen damit, daß zur Zeit ihrer Abfassung das Henochbuch auf christlichen Ursprung zurückgeführt wurde. Dies Verwerfungsurtheil hat sich denn auch später in der Kirche gehalten und ist immer mehr befestigt worden, je kritischer die Zeit wurde.

Wir sehen also, die apokryphischen Schriften der ersten christlichen Zeit berufen sich mit Vorliebe auf das Buch Henoch, die apostolischen Väter dagegen ignoriren es erklärlicher Weise. Auch die Kirchenväter kennen das Buch; die früheren legen ihm sogar theilweise kanonisches Ansehen bei oder behandeln es doch wie eine kanonische Schrift; allmählich wird man aber gegen seine Echtheit bedenklich, sucht Wahres und Falsches in demselben zu scheiden, bis man es unbedingt für apokryph erklärt. Alle, welche von der Unechtheit des Buches überzeugt sind, scheinen es mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit als ein Produkt christlichen Ursprungs anzusehen. Von Augustin an wird das Buch kaum noch erwähnt; das gänzliche Schweigen der folgenden Jahrhunderte erklärt sich theils aus der größeren Abnahme der Gelehrsamkeit, theils aus dem sich immer mehr festsetzenden Urtheil über die Unechtheit des Buches.

Die Spuren des Buches Henoch begegnen uns erst wie-

der im achten Jahrhundert bei Georgius Syncellus, welcher uns in seiner Chronographia ein größeres griechisches Fragment aufbewahrt hat. Dasselbe war lange Zeit hindurch die einzige Quelle für die Kenntniß des Henochbuches, bis zuerst der Engländer Bruce drei Handschriften aus Abessynien mitbrachte, aus welchen mit Hinzunahme einiger anderen Handschriften unser äthiopisches Buch Henoch, wie wir es vorzugsweise in der Uebersetzung und Bearbeitung von Dillmann benutzt haben, zusammengestellt wurde. Jenes griechische Fragment bei Syncellus stimmt im Wesentlichen mit dem äthiopischen Texte überein; geringfügigere Abweichungen erklären sich theils aus einer verschiedenen Textesrecension, vgl. hierüber Ausführlicheres bei Hoffmann a. a. O. II. S. 906 flgd., theils aus der bekannten Gewohnheit des Syncellus, frei zu citiren oder gar seine eigenen Bemerkungen einzufügen; vgl. Dillmann S. LX. Außer von Syncellus wird das Henochbuch in späterer Zeit nur noch von Nicephorus, im neunten Jahrhundert Patriarch von Constantinopel, erwähnt und zwar als ein Antilegomenon des Neuen Testamentes, (vgl. Niceph. ed. Dindorf I. p. 787).

Das Vorhandensein des Buches Henoch in der abessynischen Kirche spricht gleichfalls für eine christliche Abfassung desselben, denn ein jüdisches Buch hätte man nicht acceptirt, während man gerade darauf aus war, möglichst viele christliche Schriften zu besitzen. Dieses Bestreben der abessynischen Kirche, sich einen möglichst großen Schatz heiliger Literatur zu verschaffen, erklärt es auch, daß das Henochbuch sich hier noch länger gehalten hat, während man es überall anderwärts mit der Erkenntniß seiner Unechtheit bei Seite schob. Freilich scheint die Kenntniß des Buches Henoch in Abessynien auch nicht

allzu lange gedauert zu haben oder doch nicht sehr ausgebreitet gewesen zu sein, denn in dem Adambuche, welches aus dem 5. oder 6. Jahrhundert stammt (vgl. Dillmann, das christliche Adambuch des Morgenlandes), wird es nicht citirt, ja die Worte, welche in demselben (a. a. O. S. 97) dem Henoch in den Mund gelegt werden, erinnern nicht entfernt an Aussprüche des Henochbuches und sind aus der Genesis allein verständlich. Auch finden sich zwischen beiden Büchern wesentliche Differenzen. Im Adambuche wird nämlich berichtet, wie Seth selbst vom Satan versucht wird, zu den Töchtern Kain's zu gehen (a. a. O. S. 78), wie die Sethiten gewarnt werden, nicht zu Kain und seinen Kindern hinunterzugehen (a. a. O. S. 88 flgd.) und wie dann endlich die Kinder Jareds in der That „anfingen, von dem heiligen Berg hinabzugehen, einer nach dem anderen, und sich mit den Kainiten, der unreinen Rotte, zu vermischen" (S. 92). Es wird dabei bemerkt, daß die Kinder Seth's, die Gott zu lobpreisen pflegten, anstatt der Schaaren, die gefallen waren, von Gott den Namen der Engel erhalten hatten. Zu diesen Sethiten schauten die Kainiten hinauf u. s. w. (S. 93 flgd., vgl. auch S. 106). Zwar heißt es im Adambuch auch, daß „an diesem Henoch wunderbare Dinge geschehen an diesem Ort", aber ob damit auf unser Henochbuch hingedeutet wird, ist mindestens nicht klar, ja es wird unwahrscheinlich, wenn man beachtet, daß beide Bücher in einer Hauptfrage, in der Erklärung von Gen. 6, von einander abweichen. Der Verfasser des Adambuches kannte das Henochbuch nicht, sei es, daß Pseudohenoch erst später nach Abessynien kam, was kaum denkbar, sei es, daß beide Traditionen neben einander hergingen, was möglich,

aber doch unwahrscheinlich, sei es endlich, daß zur Zeit der Abfassung des Adambuches die Autorität des Henochbuches bereits gesunken war, was das Wahrscheinlichste.

Aber wie verhält sich die Synagoge zu dem Henochbuche? Schon oben ist darauf hingewiesen, daß nach Aussage der Kirchenväter die Juden der ersten christlichen Jahrhunderte das Buch nicht annehmen und nichts davon wissen wollten. Allerdings sollen schon Philo und Josephus die im Henochbuche vorgetragene Lehre vom Engelfall kennen,*) aber dies zugegeben, so würde doch daraus höchstens folgen, daß diese

*) Es wird ziemlich allgemein angenommen, daß Philo (de gigant. I, 2) und Josephus (antiquit. I, 3, 1) die dem Henoch eigenthümliche Auffassung von Gen. 6 gekannt hätten, aber die allegorische Auffassung der betreffenden Stelle bei Philo, sowie überhaupt die ganze Schrift de gigant. fordert das nicht mit Nothwendigkeit; schon Pythagoras hatte die dort bei Philo vorgetragene Anschauung (s. Diogenes Laert. de vitis, dogm. et apophth. clar. phil. 8, 1; vgl. auch Plutarch quaest. rom. p. 274 Francf. 1620). Bei Josephus lauten die fraglichen Worte allerdings: πολλοὶ γὰρ ἄγγελοι θεοῦ, γυναιξὶ συμμιγέντες, ὑβριστὰς ἐγέννησαν παῖδας ꝛc., indeß legt er nirgends Nachdruck auf die Bezeichnung Engel, so daß wir uns der Vermuthung nicht erwehren können, der Ausdruck stamme aus einer anderen Lesart der LXX, die dem Josephus vorgelegen. Diese Lesart findet sich in der That noch in einigen Handschriften der LXX, sogar im Alex. und außerdem in einigen jüngeren Handschriften (vgl. Holmes und Tischendorf); Josephus folgte ihr, ohne aber den Ausdruck auf Engel zu beziehen, denn sonst hätte er oder irgend ein späterer Jude das irgendwie angedeutet, aber noch zur Zeit des Justinus (dialogus cap. 79) galt die Umdeutung auf den Engelfall den Juden für Blasphemie, wenn sie sich auch im Anschluß an jüdische Sagen entwickelt hatte und aus jener Lesart der LXX vielleicht veranlaßt war. Josephus hat gewiß keine der Apokryphen von Henoch, Esra und Moses gesehen (vgl. auch Volkmar, Handbuch zu den Apokryphen III. S. 130); er citirt wohl die Sibylle, aber nirgends findet sich auch nur eine Andeutung, daß er ein Buch Henoch gekannt habe. Er schreibt die Erfindung der Astrologie und Geometrie (antiqu. I, 3) den ersten Menschen, aber

jüdische Fabel älteren Ursprungs ist, als das Buch Henoch;*) das Buch selbst wird von ihnen nirgends citirt; sie hätten es aber sicher erwähnt, wenn sie es gekannt hätten.

Die vielfachen Sonderbarkeiten des Buches Henoch mußten für die Juden eigentlich einen besonderen Reiz haben, da sie sich mit großer Vorliebe auf kosmogonische und angelologische Lehren geworfen hatten, dennoch verwarfen sie das Buch, theils weil sie eben wußten, daß es christlichen Ursprungs war, theils weil das Zeugniß von Christo in dem Buche ihnen zu mächtig war, theils endlich weil es dem engen jüdischen Partikularismus durchaus fremd ist (vgl. z. B. 90, 36 flgd.). Erst als die rabbinische Literatur von ihrer Exclusivität nachließ und auch christliche Schriften zu benutzen anfing, wurde das Henochbuch vorzugsweise indirect benutzt. Diese Benutzungen sind nämlich so gelegentlicher Art, daß wir uns der Vermuthung nicht entschlagen können, die Rabbinen hätten das Buch selbst nicht in Händen gehabt, sondern nur aus abgeleiteten Quellen geschöpft, denn sonst hätten sie diese ergiebige Fundgrube für ihre mystischen Spielereien wohl besser ausge-

---

nicht dem Henoch direct zu, von Erfindung der übrigen Künste und Wissenschaften, von denen Pseudohenoch redet, schweigt er ganz; überdies sind Astrologie u. dgl. nach dem Buche Henoch von den Engeln gelehrt und nicht von den Menschen erfunden.

*) Indeß fehlt jeder Beweis dafür, daß die Engeldeutung von Gen. 6 älter ist, als das Henochbuch; s. auch Bickell in der Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft 1864 S. 380. Daß die Sethitendeutung die älteste Auffassung dieser Stelle ist, zeigt auch Tob. 4, 12, wo sich im griechischen Texte die Bemerkung findet, Noah, Abraham, Isaak und Jakob hätten Weiber genommen aus ihren Stammesverwandten; so konnte nach Bickell der Erzähler nur dann sprechen, wenn er die Sünde der Zeitgenossen Noah's in der Verbindung der Sethiten und Kainitinnen fand.

nutzt. Die Benutzung des Henochbuches durch die Rabbinen hat Jellinek*) (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft Band 7 S. 249) zusammengestellt. Danach finden sich Spuren des Buches besonders in solchen Schriften, welche mit dem Studium des Maase Bereschit und Maase Merkaba (vgl. Mischna Chagiga II, 1) zusammenhängen, so auch bei R. Menahem Recanati zu Exod. 3, 2, wonach die Engel die Lehrer der Menschen in allerlei Kunst und Wissenschaft gewesen sind. Eine unleugbare Beziehung auf das Henochbuch findet sich ferner in Pirke Elieser Cap. 4, woselbst es heißt, daß die vier Engel Michael, Gabriel, Oriel und Raphael den Thron Gottes umstehen (vgl. Henoch Cap. 40 und Buxtorf lex. chald. p. 46 und 47); man vergleiche auch die Schilderung der Herrlichkeit Gottes in Pirke Elieser l. c. mit Henoch 14, 15 flgd.; jene Darstellung scheint auf dieser zu fußen, ohne daß jedoch directe Benutzung stattgefunden hat. Auch Sohar chadasch 35, 3 und 66, 3 scheint das Buch Henoch zu kennen, aber es citirt es nicht; es heißt da nämlich unter anderem von Henoch: aliquando ingressus est in ipsum paradisum, ubi ostenderunt ipsi abscondita illius etc. (vgl. Schöttgen, horae hebr. et talmud. II, 4 pag. 473). Andere Stellen aus Sohar, die sich an das Henochbuch anlehnen, aber doch nicht so, daß eine directe Kenntniß desselben anzunehmen ist, sind Vol. II

*) Was Jellinek (Bet-ha-Midrasch II. S. XXX flgd. und 114—117; III, S. 155—160) aus Salmon ben Jerucham, Mose de Leon, einem hebräischen Henoch- und Noah-Midrasch mittheilt, ist überaus jungen Datums und enthält kaum schwache Anklänge an unser Henochbuch. Henoch selbst erscheint hier, wie auch im Buche Sohar (vgl. auch Zunz, Etwas über rabbinische Literatur, S. 19) als Metatron oder שר הפנים (II, 115). Alle diese Schriften kennen sicher nicht mehr den Text unseres Henochbuches.

Parascha בשלח pag. 55[a] ed. Mant. et Amst. (vgl. Manasseh ben Israel de resurrectione mortuorum pag. 335): comperimus בספרא דחנוך in libro Hanochi, Deum illi, postquam sustulisset eum in sublime, et ostendisset ei omnes thesauros superiores et inferiores, monstrasse etiam arborem vitae et arborem illam, quam interdixerat Adamo et vidit locum Adami in Paradiso, in quo si Adamus observasset praeceptum illud, vixisset perpetuo et in aeternum mansisset. Und Vol. I Parascha Bereschit pag. 37[b] der genannten Ausgabe heißt es: מעלמי נטיל ליה קדשא ברוך הוא לשמושיה הה״ד כי לקח אותו אלהים. ומן דא אתמסר ספרא דאקרי ספרא דחנוך. בשעתא דאחיד ליה קב״ה. אחמי ליה כל גינזי עלאי אחמי ליה אילנא דחיי בגו מציעו׳ גנתא וטרפוי וענפוי. וכלא חמינן בספריה. Nach Sachs (in Frankel's Monatsschrift I S. 279) ist das Buch Henoch auch von Otiot des R. Akiba, vielleicht auch von Beraita Samuels benutzt; auch im Bereschit Rabba des Moses Haddarschan sollen sich Spuren des Henochbuches finden; leider sind uns diese Schriften nicht zur Hand, und Sachs hat seine Behauptung durch keine Beweisstellen belegt, so daß wir diesen Spuren nicht weiter nachforschen können. Auch scheinen alle diese Citate nur sehr oberflächlicher Natur zu sein, denn sonst wäre schon weiterer Gebrauch davon gemacht worden; unsere Behauptung, daß keinem dieser Schriftsteller das wirkliche Henochbuch vorgelegen habe, wird besonders durch Pirke Eliezer bestätigt, denn wenn sich auch hier Berührungen mit dem Buche Henoch nicht leugnen laßen (s. o.), so sind doch in den astronomischen Deduktionen in Cap. 8 die astronomischen Entwickelungen Henoch's gar nicht berücksichtigt, die Benutzung lag aber so nahe und wäre

gewiß geschehen, wenn das Buch Henoch selbst damals noch bekannt gewesen wäre; es heißt in Pirke Eliefer nur, daß das Schaltjahr von Gott dem Adam bekannt gemacht und von ihm diese Kenntniß in ununterbrochener Reihe weiter fortgepflanzt sei, von Adam zunächst auf Henoch und dann weiter.

Ein Vergleich des Lehrgehaltes des Henochbuches mit den Anschauungen der Rabbinen zeigt gleichfalls, daß das Buch von einem christlichen Verfasser stammt. Die Schilderungen des Messias bei Pseudohenoch z. B. gehen weit über den jüdischen Erkenntnißzustand hinaus. Die Anschauungen von Memra und Schechina u. dgl. sind Pseudohenoch völlig fremd, doch würde er diesen Lehren gewiß einen Platz eingeräumt haben, wenn er ihnen gehuldigt hätte; auch von jener rabbinisch=mystischen Idee, daß der heilige Geist das Weib oder die Mutter sei, findet sich bei Henoch nichts. Wäre es richtig, daß das Buch Henoch auch schon eine ausgeprägte Trinitätslehre habe, so wird man seine jüdische Abfassung nicht mit der Behauptung vertheidigen können, daß bei den Juden der ersten christlichen Jahrhunderte von der Dreieinigkeit sich ebenso viele Spuren finden, wie bei den Evangelien, und daß die jüdischen Mystiker frühe die Dreiheit mit der Einheit zu vermählen gesucht haben, ja daß die Dreieinigkeit ursprünglich Lehre der jüdischen Mystik sei, welche in den Tagen Jesu schon bestand und ganz unabhängig vom Christenthum sich ausbildete (Gfrörer, a. a. O. S. 343); vielmehr würde eine ausgeprägte Trinitätslehre, welche wir übrigens nicht im Buche Henoch zu finden vermögen, wieder auf christliche Einflüsse und christliche Abfassung führen. Endlich erhebt sich das Henochbuch deutlich über den Partikularis-

mus der Juden, welcher noch bei Justin. martyr. (dial. cum Tryphone c. 10 und 122) von den Heiden, wenn sie Zutritt zum Gottesreiche haben wollten, die Beschneidung und die Annahme des ganzen jüdischen Gesetzes verlangt und die Christen der Aufhebung des Gesetzes beschuldigt (vgl. Graul, die christliche Kirche an der Schwelle des irenäischen Zeitalters S. 65).

Die früheren rabbinischen Schriften wissen ferner nichts von einem Fall der Engel in Gen. 6; diese Lehre findet sich in jüdischen Schriften nachweislich erst bei Rabbi Elieser Cap. 22 (vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum Theil I S. 380 flgd. und Theil II S. 430 und Gfrörer a. a. O. S. 386 und 397), sowie im Bereschit Rabba des Moses Haddarschan (vgl. Raimund Martini pugio fidei S. 937 flgd.), ferner Nischmath Chajim S. 116a und sonst (vgl. auch Heidegger hist. patr. XI, 3), also in lauter späteren Schriften. Die Rabbinen führen den Fall der Menschen auf den Teufel zurück im Anschluß an Gen. 3 und nicht mit Rücksicht auf Gen. 6; sie wissen nichts davon, daß der Teufel bereits vorläufig gebunden ist u. s. w. — Daß Pseudohenoch auch nicht Essener gewesen sein kann, wurde schon oben gelegentlich bemerkt;*) es folgt das schon aus seiner ausgeprägten Christologie (s. auch Gfrörer a. a. O. S. 103 flgd.). Das Resultat unseres geschichtlichen Nachweises ist also, daß das Henochbuch von früh an in der christlichen Kirche bekannt war, ja ein gewisses Ansehen besaß, während es von der Synagoge anfangs verworfen wurde — und später, als man es wohl

*) Gegen Jellinek Bet-ha-Midrasch II, S. XXX u. III, S. XX.

hätte benutzen können, war es bereits außer Gebrauch und nicht aufzufinden. Dies Resultat stimmt zu unserer Ansicht, daß das Buch Henoch gegen Ende des ersten oder etwa zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts von einem Christen oder genauer von einem Judenchristen verfaßt ist.

Eine schwierige Frage, die wir noch zu besprechen haben, ist die nach der Grundsprache des Henochbuches. Auch von der Beantwortung dieser Frage aus ist nämlich ein Rückschluß auf Verfasser und Abfassungszeit unseres Buches möglich. Ist das Buch nämlich ursprünglich in der äthiopischen Sprache verfaßt, so ist es unstreitig christlichen Ursprungs, denn die äthiopische Literatur nimmt erst mit Einführung des Christenthums ihren Anfang. Ist das äthiopische Henochbuch aber eine Uebersetzung aus dem Hebräischen, so ist der jüdische, ja sogar der vorchristliche Ursprung, wenn auch nicht unbedingt gefordert, so doch schon näher gelegt, denn zur Zeit Christi und schon früher bedienten sich auch die Juden (besonders die alexandrinischen) gewöhnlich der griechischen Sprache bei ihren literarischen Erzeugnissen. Ist dagegen das Griechische die Ursprache des Henochbuches, so haben wir damit allerdings noch keine Entscheidung über jüdischen oder christlichen Ursprung des Buches, aber wenn die nachchristliche Entstehungszeit des Buches bereits anderswoher feststeht, so tritt die Abfassung in griechischer Sprache insofern als Bestätigung hinzu, als wir aus der betreffenden Zeit apokalyptische Schriften in griechischer Sprache nur von christlichen Verfassern haben.

Daß nun das Aethiopische in der That bloße Uebersetzung ist, wird von den meisten Gelehrten zugestanden: es folgt das auch schon daraus, daß das Buch Henoch sicher älter ist,

als die Einführung des Christenthums in Aethiopien, welche bekanntlich erst im 4. Jahrhundert durch Frumentius geschah. Auch darüber herrscht jetzt kein Zweifel, daß das äthiopische Henochbuch Uebersetzung aus dem Griechischen ist.*) Einen hebräischen Urtext nehmen trotzdem Scaliger,**) obgleich er nur das griechische Fragment bei Syncellus kannte, Laurence, Hoffmann, Langen (Judenthum in Palästina zur Zeit Christi S. 52) u. a. an, jene besonders wegen der Citate im Buche Sohar, dessen Verfasser einem griechischen Original niemals antediluvianischen Ursprung zugeschrieben hätte. Aber man hatte sich bereits schon so an die griechische Uebersetzung der heiligen Schriften gewöhnt, daß man ihr gleiche Autorität mit dem hebräischen Texte zuschrieb. Sah doch auch Tertullian das Henochbuch für ein Werk des biblischen Henoch an, obgleich er nur den griechischen Text kannte. Ja, wir müssen gerade umgekehrt sagen, hätte das Buch Sohar noch einen hebräischen Text gekannt, so wäre derselbe schwerlich verloren gegangen und gewiß noch weit mehr benutzt worden. Die hebräischen Namen, besonders die Engelnamen im griechischen Buche, und die übrigen Hebraismen, auf welche man sich

*) Silv. de Sacy zu 6, 6: „Im Aethiopischen ist der aspirirte oder Hauchbuchstabe, mit dem dieses Wort beginnen sollte, weggelassen, welches ein Beweis ist, daß dieses Buch nach einem griechischen, keineswegs aber nach einem hebräischen Original in das Aethiopische übertragen ist." Auch die äthiopische Bibelübersetzung des Alten Testaments ist aus dem Griechischen hervorgegangen (vgl. de Wette, Einleitung in das Alte Testament §. 50).

**) Scaliger in Euseb. p. 405: Sed quia ex Hebraismo (er redet vom griechischen Text), conversa sunt, ut etiam mediocriter Hebraice perito constare potest, et vetustissimus liber est etc. Vgl. auch Laurence Prelim. dissert. p. XX und Hoffmann I S. 21 flgd.

zum Beweise für die hebräische Originalität des Buches beruft, erklären sich aus dem engen Anschluß an das alte Testament und aus der Tendenz, das Buch dem wirklichen Henoch unterzuschieben; da konnte der Verfasser keine andere, als hebräische Namen wählen, und doch ist es ihm passirt, daß er den Engeln einige rein griechische Namen (wie *Φαρμαρός* und *'Αναγημάς* beilegt (vgl. auch Lücke, Einleitung S. 111 flgd.). Diese griechischen Engelnamen finden sich allerdings nur bei Syncellus, nach Dillmann lauten sie Armers und Anânî, (s. zu Cap. 6). Nimmt man nun hinzu, daß sich Cap. 8, 4 ein nur dem griechischen Texte eigenes und nur im Griechischen mögliches Wortspiel (*Φαρμαρός ἐδίδαξε φαρμακείας*) findet, daß das äthiopische Henochbuch sicher eine Uebersetzung aus dem Griechischen ist, daß auch die übrigen ähnlichen apokalyptischen Schriften in griechischer Sprache abgefaßt sind, daß sich auch sonst noch griechische Worte beim Verfasser finden, wie *πρωτάρχος*, *ἀστροσκοπία* u. a., daß die Kirchenväter nur ein griechisches Henochbuch kannten, daß überhaupt niemand bisher ein hebräisches Henochbuch gesehen hat, so wird man das Griechische als Urtext festzuhalten haben. Für ein griechisches Original sprachen sich schon früher Hottinger und Fabricius (l. c. pag. 179 not. a) aus, in neuerer Zeit besonders Volkmar (Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch. 1860 S. 131), während außer den oben Genannten auch Dillmann, Ewald und andere an der hebräischen Grundsprache festhalten. Daß nicht das griechische Original, sondern nur die äthiopische Uebersetzung auf uns gekommen ist, erklärt sich aus dem großen Werthe, den gerade die äthiopische Kirche auf den

Besitz heiliger Schriften legte,*) während man in anderen Ländern, nachdem man sich von der Unechtheit des Buches überzeugt hatte, kein Interesse daran hatte und immer weniger Notiz davon nahm, je mehr die überhand nehmende Unwissenschaftlichkeit des Zeitalters die Beschäftigung mit solchen Werken zurückdrängte.

Aber wenn das Buch Henoch, wie wir erwiesen zu haben glauben, christlichen Ursprungs ist und aus dem Anfange des ersten christlichen Jahrhunderts stammt, wie haben wir uns dann seine Entstehung und seinen Titel zu erklären? Nach der Sitte seiner Zeit, in welcher man noch nicht des bloßen Beifalls wegen schrieb, sondern von der kleinlichen Schriftstellereitelkeit späterer Zeiten weit entfernt war, suchte der Verfasser seinen Namen zu verdecken und sein Werk unter einem fremden berühmteren Namen zu verbreiten, um seine Ermahnungen recht eindringlich und seine Lehren möglichst glaubhaft zu machen. Es war das Naturgemäße, daß er zu solchem Zwecke einen Namen wählte, welcher zu dem Stoffe, welcher behandelt werden sollte, in näherer Beziehung stand. Da der Verfasser, wie oben gezeigt, in diesem Werke seine Zeitgenossen auf die bevorstehenden Gottesgerichte vorbereiten will, so lag nichts näher, als daß er auf den „Urtypus aller Gottesgerichte in der Sündfluth" zurückging. Dies Gericht der Fluth wurde aber besonders durch zwei Männer vorherverkündet, durch Noah und nach dem Zeugniß des Briefes Judä durch Henoch. Die Wahl traf letzteren um so passender, als er

*) In einer der von Bruce mitgebrachten abessynischen Handschriften steht das Buch Henoch unmittelbar vor dem Buche Hiob, welchen Platz es nach Bruce überhaupt in dem abessynischen Kanon einnimmt.

zugleich der Gott Geweihte, der zu Gott Entrückte und in Folge dessen der in die Geheimnisse des Himmels Eingeweihte war. Ueber Henoch hatten sich überdies schon im engen Anschluß an Gen. 5 weitere Schilderungen und wunderbare Erzählungen (im Laufe der Zeit) gebildet, welche Pseudohenoch für seine Schrift verwerthen konnte. Unter dem Namen des Henoch konnte er am Besten seine physikalischen und astronomischen Belehrungen vorbringen; Henoch konnte er von allen Urvätern am Passendsten den Himmel durchfahren lassen, um alle Arten von himmlischen Geheimnissen kennen zu lernen.

Trotz der Benutzung der Tradition war der Verfasser doch andererseits eifrig bemüht, seine Mittheilungen über Henoch aus Gen. 5 zu erweisen.*) Es kommt da besonders der Ausdruck התהלך את האלהים in Betracht, den unser Schriftsteller auf den Verkehr Henoch's mit der oberen Welt der Engel, auf ein Wandeln unter den himmlischen Geistern (s. 12, 2) deutet. Lebte Henoch wirklich in solchem Verkehr mit der oberen Welt, so war es natürlich, daß er sowohl über die Geheimnisse des Himmels Aufschluß geben, als auch die Rathschlüsse Gottes über die sündige Welt verkündigen konnte. Aber jener Ausdruck für Henoch's Frömmigkeit in Gen. 5 ist von unserem Verfasser mißverstanden worden. Fassen wir überhaupt diesen Abschnitt über Henoch etwas näher in's Auge. Der fragliche Ausdruck התהלך את־האלהים, welcher

*) Wie genau Pseudohenoch sich an den Bericht der Genesis band, ergiebt sich auch daraus, daß er dem Henoch erst nach der Geburt seines Erstgeborenen die höchste Stufe göttlicher Offenbarung zu Theil werden und ihn in den innigsten Verkehr mit den Engeln eintreten läßt, denn auch Gen. 5, 22 ist, erst nachdem die Geburt des Methusalah berichtet ist, von Henochs Wandel mit Gott die Rede.

sich außer von Henoch nur noch 6, 9 von Noah findet, ist stärker als die ähnlichen Wendungen אחרי ה׳ oder התהלך לפני ה׳, die er in sich schließt; er wird, wie bemerkt, nur vor der Oekonomie des Gesetzes gebraucht und ist für diese vormosaische Periode die intensivste Bezeichnung für den vertrautesten Verkehr und die innigste Lebensgemeinschaft mit Gott, „gleichsam ein Wandeln an der Seite des damals noch (s. 3, 8) sichtbar mit den Menschen verkehrenden Gottes.“ Der Ausdruck konnte mithin gar nicht passender gewählt werden, denn Gott erschien in der That zu jener Zeit den Menschen öfter als hernach, er stand mit ihnen noch in persönlichem Verkehr; die Frömmigkeit der Menschen konnte sich nicht sowohl in Haltung der Gebote Gottes kund thun, denn es gab noch kein Gesetz Gottes, als vielmehr in der persönlichen Stellung zu dem sich offenbarenden Gotte selbst. Nach der Gesetzgebung gab es Vorschriften, die zu halten waren, und darum heißt es in dieser Periode von den Frommen, daß sie thaten, was dem Herrn wohlgefällt, daß sie alle Gebote und Rechte des Gesetzes hielten u. s. w. Von einem Wandeln mit Gott ist aber nirgends *) mehr die Rede.

Es darf nicht auffallen, daß es nicht heißt, „er wandelte mit Jehovah“, sondern „er wandelte mit Elohim“: die innige Gemeinschaft mit Jehovah, dem Bundesgotte, würde ja einen noch höheren Grad seines frommen Wandels ausdrücken, aber Elohim ist hier nicht ohne Absicht gesetzt im Gegensatz zu dem

*) Mal. 2, 6 darf man nicht dagegen anführen, denn in dieser Stelle handelt es sich nicht um die Frömmigkeit des Volkes, sondern um die amtliche Thätigkeit der Priester, überdies noch mit der ergänzenden Näherbestimmung בשלם ובמישור.

Wandel in der Welt und mit der Welt, dessen sich die meisten Zeitgenossen Henoch's schuldig machten; „es begreift sich aus dem stillschweigenden Gegensatz dessen, was von Oben gegen das, was von Unten ist". Daß ein Solcher, welcher in inniger Lebensgemeinschaft mit Elohim steht, auch eines besonderen Offenbarungsverhältnisses von Jehovah gewürdigt ist, versteht sich von selbst und liegt auch in der Siebenzahl der genealogischen Stellung Henoch's, welche der Apostel Judas (V. 14) absichtlich hervorhebt (vgl. auch Henoch 60, 8 und 93, 3), nicht etwa um auf das Alter dieses Propheten hinzuweisen (so Calvin: vaticinii antiquitatem commendat), sondern um sein Verhältniß zu Gott auf die Bundestreue Jehovahs zu basiren. Wie irrig die Beziehung des in Rede stehenden Ausdrucks auf den Verkehr Gottes mit der oberen Geisterwelt ist, geht auch aus dem vor Elohim stehenden Artikel hervor; derselbe zeigt, daß es sich hier um den einen persönlichen Gott und nicht um eine Geistervielheit, die Engel u. dgl. handelt. Mehr vom Subjectiven in das Objective überspielend ist die Uebersetzung der LXX, der Hebr. 11, 5 folgt: εὐηρέστησε τῷ θεῷ, es sei denn, daß Bengel das Richtige träfe, wenn er sagt: notat non modo placere passivo sensu, sed connotat studium placendi (vgl. 1 Cor. 10, 33 und Gal. 1, 10). Diese innige Glaubens- und Gebetsgemeinschaft, wie sie durch das התהלך את־האלהים ausgedrückt ist, ist sonach dasselbe, was der Apostel (Phil. 3, 20) τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς nennt. Die Aeußerung solcher Frömmigkeit wird nun nicht in einem liebeleeren mystischen Sichversenken in die Gottheit bestanden, sondern auch in einem Verkünden der Rathschlüsse Gottes an die Menschen sich kund-

gegeben haben. Wenn Henoch auch mit Gott wandelte, so wandelte er doch andererseits auch in der Welt, der er nach dem Vorgange der ersten Väter von dem Namen des Herrn zu predigen hatte (Gen. 4, 26).*) Auch die allgemeine Sentenz in Hebr. 11, 6, daß es ohne Glauben unmöglich ist, wohlzugefallen, denn der zu Gott Hinzutretende muß glauben, daß er sei und den nach ihm Verlangenden ein Lohnertheiler (Vergelter) sein werde, diese allgemeine Sentenz hat, wie der Zusammenhang zeigt, ihr nächstes Absehen auf Henoch, und deutet nicht bloß auf subjective Frömmigkeit hin, sondern auch auf das Hinzuführen anderer. Gut Coccejus bei Witsius Meletem. p. 501: Nam prophetasse Henochum satis constat ex sacris literis. Ambulavit enim cum Deo, ergo cum Deo fecit, defectoribus se opposuit, verbis, sine dubio, in Spiritu Sancto dictis et opere. Nemo est, qui credat in Deum, qui non prophetet. ... Nullus patrum credens promissioni in Paradiso auditae non prophetavit de Christi adventu et regno. Porro Judas talia Henochum prophe-

*) Gut Roos zur Stelle: „Adam und Heva versammelten also ihre Kinder und Nachkommen zur Haltung eines feierlichen Gottesdienstes. Sie erzählten ihnen ohne Zweifel, was sie noch vom Paradiese her wußten, und besonders was Gott von dem Weibessaamen, welcher der Schlange den Kopf zertreten werde, geredet hatte. Eltern ermahnten dabei die Kinder, nicht an den Gütern dieser Welt hangen zu bleiben, sondern von Gott ein ewiges Heil, ein ewiges Leben zu erbitten, aber auch so mit Gott zu wandeln, daß sie dessen fähig würden. Und da, wo man so Gottes gedachte und seinen Namen anrief, da war sein Angesicht, seine gnädige Gegenwart, seine kräftige Einwirkung in die Seele zu spüren. Da mögen auch zuweilen Männer Gottes, dergleichen einer Henoch war, prophetische Offenbarungen und neue Aufschlüsse der Wahrheit, welche sie bekamen, Anderen kund gethan und als eine gute Beilage vertraut haben."

tasse testatur, quae optime et pathetice ei attribuuntur in prosopopoeia. Auch Luther sieht die Verkündigung des Namens des Herrn als einen Haupttheil des frommen Wandels Henoch's an. Er sagt in seiner trefflichen kernigen und zugleich so praktischen Weise: Quod dicit, ambulasse eum cum Deo, neutiquam Monachorum more intelligi debet, quod in privato angulo se continuerit, et ibi monasticam vitam vixerit. Quin super candelabrum, seu, ut Christus (Matth. 5, 14 et 15) loquitur, in montem poni oportet tantum Patriarcham, ut fulgeat in publico ministerio. Hoc igitur ministerium in publico Moses celebrat, et pium Henoch extollit tanquam solem aliquem prae omnibus mundi originalis doctoribus seu Patriarchis. Unde colligimus, fuisse in Henoch singularem plerophoriam Spiritus sancti, et animi magnitudinem praestantem, quod summa fiducia prae aliis Patriarchis Satanae et Cainitarum ecclesiae se opposuit. Non enim, ut supra diximus, ambulare cum Deo est, in desertum fugere, aut latere in angulo, sed prodire secundum vocationem et se opponere iniquitati et malitiae Satanae et mundi, ac confiteri semen mulieris, damnare mundi religionem et studia, praedicare per Christum aliam vitam post hanc vitam etc. Hernach nennt Luther ihn propheta prophetarum et sanctus sanctorum in isto originali mundo und fügt hinzu: Sic primum ratione officii et ministerii magnus est Henoch (vgl. opera lat. E. A. II pag. 96 squ.).

Wegen dieser seiner Frömmigkeit wurde Henoch von Gott entrückt, daß er den Tod nicht sähe und ward nicht gefunden, weil Gott ihn entrückt hatte — dies ist die einzig mögliche,

überdies durch die heilige Schrift (Hebr. 11, 5) legitimirte Erklärung der Worte: ואיננו כי־לקח אתו אלהים in Gen. 5, 24. Auch Onk. sagt: quia non mori fecit ipsum, und Jon. fügt hinzu: et adscendit in coelum per verbum coram domino. Darauf deutet auch die Uebersetzung der LXX: οὐχ εὑρίσκετο, ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός. Josephus ant. I, 3, 4: ἀνεχώρησε πρὸς τὸ θεῖον. (Vgl. auch die äthiopische Uebersetzung und die arabische des Erpenius von Hebr. 11, 5 und überhaupt Thilo cod. apocr. n. t. I p. 756 flgd.). „Weil Henoch nicht mit der Welt wandelte, sondern mit Gott, so wurde er aus der Welt durch und zu Gott entnommen" (Hengstenberg, Authentie des Pentateuch S. 323). Selbst die rationalistische Exegese kann nicht umhin, die Worte in dem angegebenen Sinne zu fassen, wenn sie sie dann auch meistens verflüchtigt und von Henoch hier nur einen unerwarteten und schnellen Tod ausgesagt findet, ähnlich wie Homer einen plötzlichen Tod auf Entrückung durch die Götter zurückführe (vgl. Henke, Magazin für Religionsphilosophie 6, 1 S. 194 flgd.). Ein langes Leben erscheint sonst im Alten Bunde als besonderer Segen Gottes, die Verkürzung des Lebens dagegen als Strafe; das frühe Ende Henoch's (sein 365stes Jahr entspricht etwa unserem 30sten) kann also kein frühzeitiger Tod (mors quaedam extraordinaria Calv.) sein; es konnte nur dann als Segen erscheinen, wenn Henoch diese Welt verließ, ohne daß er des Todes Bitterkeit zu schmecken brauchte, und

---

*) „Nun muß man ungezweifelt dafür halten, daß Henoch nicht heimlich hinweg sei gestohlen, sonst wäre es ihnen kein Trost gewesen, sondern daß er sichtiglich und scheinbarlich vor ihren Augen hinweggenommen sei,

wenn er, der mit Gott hienieden gewandelt hatte, nun zu Gott aufgenommen wurde.

Diese wunderbare Entrückung Henoch's*) war schon früh ein Gegenstand frommer Betrachtung, wie sie es als deutlicher Hinweis auf die Unsterblichkeit und Auferstehung sein mußte, denn „nun konnten die Urväter beten, wenn nicht ohne Tod, doch durch den Tod hindurch dahin zu kommen, wo Henoch sei" (Delitzsch). Die alten Kirchenlehrer sagten: Habel bekennt ein anderes Leben nach dem Tode: denn sein Blut schreit und wird erhört; Cain bekennt ein anderes Leben vor dem Tode: denn er fürchtet sich zu sterben, es ahnt ihm, es werde bei dem zeitlichen Unglück nicht bleiben; Henoch bekennt ein anderes Leben ohne den Tod: denn er geht stracks aus dem zeitlichen Unglück ohne alle Todesschmerzen zum ewigen Leben.

Mit Rücksicht auf Henoch's Frömmigkeit, wie sie sich in Wort und Wandel zeigte und in Anbetracht des ihm zuertheilten Gnadenlohnes nennt schon Sirach ihn *ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς* (44, 16, vgl. auch Sap. 4, 10) und Sirach 49, 14 heißt es sogar: *οὐδὲ εἷς ἐκτίσθη οἷος Ἐνὼχ τοιοῦτος ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ γὰρ αὐτὸς ἀνελήφθη ἀπὸ τῆς γῆς*, ein Beweis, wie hoch man den Henoch zur Zeit des Siraciden

---

und daß Gott solches zuvor mit Zeichen beweiset habe" (Luther Erl. Ausgabe Band 33 S. 156). An einem anderen Orte (E. A. opera lat. II pag. 98) sagt er: Enos, Seth, et omnes alii Patriarchae nesciunt, quo raptus sit Henoch. Quaerunt igitur eum, quaerit filius Methusalah, quaerunt alii liberi et nepotes. Suspecta eis erat Cainitarum malitia; itaque fortasse cogitarunt, eum sicut Habelem occisum, et clam sepultum esse. Donec tandem Deo revelante per Angelum didicerunt, ab ipso Deo raptum et in Paradisum esse collocatum. Ueber das wie? der Entrückung Henoch's sagt die Schrift nichts, daher sind beide Anschauungen möglich; es kommt vor allem darauf an, an dem daß festzuhalten!

schätzte. Aber diese Hochschätzung artete bald aus. Weil Henoch nach der Schrift in den Himmel entrückt war, mußte er alle Geheimnisse des Himmels kennen, er mußte ein besonderes Verhältniß zu den Engeln haben. Darum wurde sein Name, je mehr die Engellehre ausgebildet wurde, benutzt, um alle mögliche Gelehrsamkeit besonders über den Himmel, seine Bewohner u. dgl. auf seinen Verkehr mit der Engelwelt zurückzuführen. In ähnlicher Weise gab auch der Bericht über Moses' Tod im Deuteronomium Anlaß zu sagenhaften Ausschmückungen. Bei Henoch kam noch hinzu, daß sein Alter gerade 365 Jahre betrug, eine Zahl, die dazu dienen mußte, um ihn in der Astronomie als Autorität hinzustellen (s. Philo quaest. in Gen. I, 84). Bald ging man noch weiter und legte ihm alle möglichen Erfindungen (Schreib- und Rechenkunst u. dgl.) bei und schrieb ihm Visionen und Prophezeiungen aller Art zu.*) Mehr als in solchen mündlichen Ueberlieferungen berichtet wurde, besagt auch das nicht, was Alexander Polyhistor nach Eupolemus' Schrift *περὶ Ἰουδαίων τῆς Ἀσσυρίας* mittheilt. Nach Eusebius praeparat. ev. 9, 17 lauten die Worte: *τοῦτον εὑρηκέναι πρῶτον τὴν Ἀστρολογίαν οὐκ Αἰγυπτίους — Ἕλληνας δὲ λέγειν τὸν Ἄτλαντα εὑρηκέναι Ἀστρολογίαν· εἶναι δὲ τον Ἄτλαντα τον αὐτὸν καὶ Ἐνὼχ· τοῦ δὲ Ἐνὼχ γενέσθαι υἱὸν Μαθουσάλαν, ὃν πάντα δ' ἀγγέλλων θεοῦ γνῶναι, καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐπιγνῶναι.* Diese Angabe erklärt sich vollkommen aus der eben besprochenen Tradition und setzt

*) Bei den späteren Rabbinen heißt Henoch geradezu der große Schreiber, vgl. Tosifta Jebamoth f 16, b, Cholin f 60, b und Dillmann, Einleitung p. XLII. Ihm wird auch die Urheberschaft der großen Excommunicationsformel zugeschrieben, vgl. Selden, de jure nat. et gent. 4, 7 und Colerus, vita Spin. p. 31.

durchaus nicht die Kenntniß unseres oder überhaupt eines Henochbuches voraus, wie u. a. Ewald behauptet, um die vorchristliche Existenz der Henochliteratur zu beweisen. Schon die Zusammenstellung des Henoch mit Methusalah, welcher bei Alex. Polyhistor als eigentliche Quelle für die astrologischen (astronomischen) Kenntnisse erscheint, spricht gegen Ewald. Daher bezieht dieser Gelehrte die gedachte Notiz nicht auf unser Henochbuch, sondern auf das von ihm als drittes Henochbuch bezeichnete Werk, denn in unserem jetzigen Buche erscheint „Methusalah gar nicht so durchgängig und am wenigsten gleich von vorne an so leicht erkenntlich als der einzige Vermittler solcher geheimer Wissenschaften; wozu kommt, daß es uns nach allem Obigen durchaus unwahrscheinlich sein muß, daß dies Buch auch nur zu Sulla's Zeit schon so allgemein verbreitet oder auch nur schon verfaßt gewesen sei". (Ewald, Abhandlung über das Buch Henókh S. 76.)

Im Laufe der Zeit wurde Henochs Geschichte immer mehr mythisch ausgeschmückt; sein Name war sogar in die Sagen der Heiden übergegangen. Abgesehen davon, daß nach der griechischen Mythologie Herkules wegen seiner Kraft und Ganymedes wegen seiner Schönheit zu den Göttern entrückt werden, ist uns durch Stephan von Byzanz *v. Ἰκόνιον* und Suidas *v. Νάννακος* eine merkwürdige Sage der Phrygier aufbewahrt, welche offenbar mit dem biblischen Bericht in Zusammenhang steht. Nach dieser Sage soll der König Annakos (offenbare Gräcisirung von חנוך), nach Suidas Nannakos (s. auch Buttmann Mythologus Bd. I. S. 176 flgd.) zu Ikonium vor der Zeit Deukalions gelebt haben und über 300 Jahre alt geworden sein. Da er vorher wußte, daß die

Fluth kommen würde, versammelte er alle Menschen im Tempel und flehte die Gottheit unter vielen Thränen um Abwehr des Unglücks an. Als man das Orakel fragte, erhielt man die Antwort: wenn dieser gestorben sei, würden alle umkommen. Darauf sollen die Phrygier eine große Trauer angestellt haben, woher das Sprichwort entstanden sei: *τὰ Ναννάκου κλαύσομαι* „Nannakus beweinen" in Bezug auf solche, die heftig betrübt sind. Eine andere damit zusammenhängende Redewendung ist *τα ἀπὸ Ναννάκου*, wozu Suidas: *ἐπὶ τῶν ἐπὶ παλαιότητι θαυμαζομένων. N. γὰρ Φρυγῶν βασιλεὺς πρὸ τῶν τοῦ Δευκαλίωνος χρόνων.* — Auch bei den Muhamedanern ist Henochs Name gefeiert; er heißt ادريس Idris, der Gelehrte, dem die Erfindung der Buchstaben, der Rechen- und Sternkunde beigelegt wird (vgl. z. B. Hottinger historia orient. I, 3 pag. 21 und 170; Koran Sure 19 und Beidhâwi ed. Fleischer pag. 548).

Diese Henochgeschichte und Henochtradition lag dem Verfasser unseres Henochbuches im Großen und Ganzen vor, und da er seinen Lehrentwickelungen und Gerichtsdrohungen unter einer höheren Autorität größeren Eingang zu verschaffen hoffte, so gab er seine Schrift unter dem Namen Henochs heraus. In der Form seiner Verkündigungen schloß er sich dabei theils an Daniel, theils an die Offenbarung Johannis an, insofern er ebenso wie diese Schriften, mit denen er auch sonst Berührungen hat, von der Gegenwart und Vergangenheit aus die Geschicke der Zukunft darlegte. Es ist mithin nicht ganz unrichtig, wenn Weiße (a. a. O.) mit Bezug auf unser Henochbuch sagt: „Dies Schriftthum ist eben aus dem Streben des christlichen Judaismus hervorgegangen, seine Wurzeln in den

Boden des vorchristlichen Judenthums zurückzuschlagen. Dazu hatte eben die neutestamentliche Apokalypse mit ihrer Anknüpfung an das Buch Daniel den Weg gezeigt, obwohl sie selbst noch nicht jenes Mittels der Pseudonymität sich bedient hat. Die Juden wußten wohl, was sie thaten, wenn sie jene Schriften, die ihnen von christlicher Seite aufgedrungen werden sollten, sorgfältig von sich abhielten."

Die wiederholten Nachrichten über Belehrungen und Weissagungen Henochs ließen das plötzliche Hervortreten einer Lehr- und Weissageschrift Henochs unverfänglich erscheinen. Für den Verfasser unseres Henochbuches kam aber noch etwas Wichtiges hinzu. Selbst ein Apostel oder doch der Verfasser einer als kanonisch geltenden Schrift legt dem Henoch Worte der Weissagung in den Mund, welche im Alten Testamente nirgends verzeichnet stehen. Es mußte dieser apostolischen Bezeugung eine Grundlage gegeben werden — und das geschah dadurch, daß man ein Buch Henoch fingirte, in welches auch jene Weissagung aus dem Briefe Judä aufgenommen wurde, um dem Werke selbst noch größeren Schein der Echtheit zu verleihen.*) Die Entlehnung der betreffenden Worte (Henoch 1, 9) aus Jud. 14 und 15 tritt um so mehr zu Tage, als die Worte bei Henoch ziemlich unvermittelt dastehen und sich nicht recht in den nächsten Zusammenhang fügen wollen (vgl. auch Murray Introd. dissert. pag. 78 bei Hoffmann II.

---

*) Aehnlich Laurmann (Collectanea in epistolam Judae p. 159): Eximiam denique fingendi libri ansam praebuit Judae testimonium, quod ambabus quod dicunt ulnis arripuisse fictionis piae, si Dis placet, cupidos amatores, mirum profecto non est: hinc enim tanta horum Apocryphorum auctoritas in Ecclesia Christiana prisca; hinc testimoniorum frequentia; hinc versionum multitudo.

S. 937). Vom Erscheinen Gottes zum Gericht inmitten seiner Heerschaaren war bereits von V. 4 an die Rede; daran schließt sich die Schilderung des Looses der Gerechten in V. 8. Warum soll denn in V. 9 nochmals wieder auf die Schilderung der Gerichtsscene zurückgegangen werden? Ewald behauptet freilich (Allgemeine Monatsschrift S. 524), der im Judasbriefe vorkommende Ausspruch stehe im Buche Henoch „vollkommen angemessen an seinem Orte, im besten Zusammenhange der Rede, in derselben Art und Farbe der Sprache, welche durch das ganze Buch geht; nicht aber so, daß er auch nur die kleinste Spur einer Entlehnung an sich trüge". Aber gegen Ewald spricht nicht nur der eben angedeutete Zusammenhang, sondern auch der allerdings mehr äußerliche Umstand, daß die Handschriften die fraglichen Worte bald mit dem Vorigen enger verbinden, bald als einen eigenen Abschnitt ansehen; man erkennt daraus, daß man schon früh den Worten im Zusammenhange keinen geeigneten Platz anzuweisen vermochte. Auch ihre Stellung gleich zu Anfang des Henochbuches läßt die Absichtlichkeit merken (s. o. S. 4). Endlich tragen die Worte im Judasbriefe, wo sie trefflich in den Zusammenhang passen (so selbst Hoffmann a. a. O. I. S. 91 Anmerkung), im Unterschiede von dem Wortlaute bei Henoch ein mehr hebräisirendes Colorit und damit den Charakter der Ursprünglichkeit, vgl. u. a. Wiesinger zum Judasbrief und Laurmann a. a. O. S. 111; letzterer macht wenigstens auf das Hebraisirende sowie überhaupt auf das Alterthümliche der Henoch in den Mund gelegten Worte aufmerksam, gründet aber darauf allerdings andere Schlußfolgerungen als wir.

Auch der Judasbrief war also dem Verfasser

Anlaß zu seinem apokryphischen Werke. Außer dem eben besprochenen Citate finden sich in der That auch sonst noch Berührungspunkte zwischen beiden Schriften; sie haben beide eine gleiche Tendenz, Gottes Strafgericht über die Sünder zu verkündigen und unter Hinweis auf dies Gericht die Gläubigen zu ermahnen und zu warnen. Auch jene eigenthümliche Deutung von Gen. 6, welche nachweisbar zuerst von Pseudohenoch ausgebildet ist, fand einen scheinbaren Haltepunkt an Jud. 6, wo von Bestrafung der Engel die Rede ist, vgl. Henoch 12, 4 und 15, 3. Aber Judas redet hier von dem ursprünglichen Fall der Engel aus Hochmuth und nicht von einer Verbindung derselben mit irdischen Weibern; eine solche Verbindung, so unnatürlich sie auch gewesen wäre, ließe sich doch auch nicht als *πορνεία* bezeichnen. Das *τούτοις* in V. 7 ist auch nicht auf die Engel, sondern philologisch richtiger auf die Irrlehrer in V. 4 zu beziehen. Die beste Bestätigung unserer Auffassung von Jud. 6 ist 2 Petr. 2, 4, wo die allerdings etwas dunklen Worte des Judas durch das allgemeine *ἁμαρτησάντων* erklärt werden. Abgesehen von der Judasstelle wird niemand bei diesem Ausdruck in 2 Petr. 2, 4 an Gen. 6 denken; wenn aber, wie wir allerdings glauben, der Judasbrief dieser Petrusstelle zu Grunde lag, so hätte Petrus jene im besten Falle doch nur zweideutigen Worte des Judas näher erklärt und nicht durch einen so allgemeinen Ausdruck zusammengefaßt, vorausgesetzt nämlich, daß Petrus sowohl wie Judas diese Worte an Gen. 6 hätten anlehnen wollen. Man behauptet freilich, im zweiten Petrusbriefe würden nur zwei Beispiele der Unzucht, denen jedesmal ein Beispiel der Errettung folge, zur Warnung hingestellt: (in V. 4 und 5 die Sünde der Engel

nebst der Strafe und die Errettung Noahs, in V. 6 flgd. die Sünde Sodoms und Gomorrhas nebst ihrer Strafe und die Errettung Loths) und daraus schließt man dann, daß die Sünde der Engel doch in Unzucht bestanden habe. Aber nach dem Zusammenhange wird den Irrlehrern nicht bloß Unzucht, sondern auch Hochmuth zur Last gelegt (vgl. besonders auch V. 10), für diese Sünde würde aber gar kein Beispiel beigebracht sein, wenn wir V. 4 und 5 so enge verbinden und auf ein und dasselbe Factum beziehen wollten. Doch über diese Verse sowie überhaupt über das Verhältniß des zweiten Petrusbriefes zum Judasbriefe, so Gott will, an einem andern Orte ausführlicher.

Ein anderer Ausdruck des Judasbriefes, auf den Pseudohenoch (vgl. 18, 13; 80, 6) Bezug nimmt, ist die Bezeichnung in V. 13: *ἀστέρες πλανῆται*. Dagegen vermögen wir zwischen der Schilderung der Irrlehrer in V. 8 und den bezüglichen Darstellungen des Henochbuches keine besondere Aehnlichkeit zu entdecken. (Gegen Huther Judasbrief S. 239).

Der Verfasser unseres apokryphischen Henochbuches wagte also nicht auf seine eigene Autorität hin seine neuen Lehren und Verkündigungen seinem Zeitalter zu bieten; er folgte daher einem nicht ungewöhnlichen Gebrauche seiner Zeit und legte seine Worte einem Manne in den Mund, von dem man nach Schrift und Tradition schriftliche Aufzeichnungen auch gerade über des Verfassers Lieblingsstudien um so mehr erwartete, als selbst ein Apostel eine sonst nicht bekannte Weissagung des Urvaters Henoch citirte und damit auf eine Schrift desselben hinzuweisen schien.

Das Henochbuch ist also auf Grund traditioneller

Ueberlieferung und in Folge der Citation im Judasbriefe zu Ende des ersten oder zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts, jedenfalls nach der Zerstörung Jerusalems, im Anschluß an gedachten Brief und an die Offenbarung Johannis von einem **Christen** (in griechischer Sprache) verfaßt. Dies folgt nicht bloß aus den chronologischen Abschnitten des Buches, sondern auch aus seinen dogmatischen (besonders seinen christologischen) Anschauungen, welche außerhalb des Christenthums ohne Beispiel sind. Dies Resultat wird endlich auch durch die Geschichte des Buches bestätigt, denn es wird zuerst nur von Christen citirt und findet hernach nur bei solchen jüdischen Schriftstellern Erwähnung, welche erweislich christliche Literatur benutzten; dagegen ist weder bei Philo und Josephus noch in der sonstigen älteren jüdischen Literatur die geringste Spur vom Buche Henoch nachzuweisen.

Aber woher kannte denn Judas jene Weissagung Henochs, wenn er sie nicht aus unserem Henochbuche entnehmen konnte? Sollte Henoch sie doch schriftlich aufgezeichnet und seinem Sohne übergeben haben? Sollte dies Werk dann wirklich an Noah übergegangen und durch ihn in der Arche vor der Fluth gerettet sein? Oder sollte es in der Sündfluth untergegangen und etwa in derselben Weise durch Gottes Allmacht wieder hergestellt sein, wie das Alte Testament nach der Zerstörung von Jerusalem durch Esra hergestellt sein soll? Aber warum ist diese Weissageschrift Henochs dann nicht in den Kanon aufgenommen oder wenigstens von Moses benutzt worden? Etwa deßhalb nicht, weil sich schon frühzeitig apokryphische Zuthaten daran angeschlossen hatten? Indeß konnte sich dann ein Apostel auf eine solche Henochschrift berufen, wenn sie

durch apokryphische Zuthaten entstellt war? Würde er durch seine Berufung auf die echten Bestandtheile einer solchen Schrift nicht auch den unechten seine Sanction geben? Wer sollte denn außer einem Apostel im Stande sein, die unechten Zuthaten vom echten Kern zu scheiden?

Wollte man in der That annehmen, daß sich neben dem Kanon eine schriftliche Weissagung des Henoch erhalten habe, so erklärt sich ihre Ausschließung vom Kanon nur durch die Annahme späterer apokryphischer Zusätze. Dann hätte also doch vor unserem Henochbuch schon ein aus echten und unechten Bestandtheilen bestehendes Buch existirt, aus dem sich vielleicht unser Buch gebildet hätte. Aber diese Annahme widerspricht dem, was oben über die Entstehung und Composition unseres jetzigen Henochbuches gesagt ist. Auch hätte wohl irgend eines der vielen alttestamentlichen kanonischen und apokryphischen Bücher auf ein solches Henochbuch irgend einmal Rücksicht genommen. Es fehlt ferner der Beweis, daß ein solches Buch Henoch zur Zeit des Judas in besonderem Ansehen gestanden, so daß der Apostel eine Bekanntschaft desselben ohne Weiteres bei seinen Lesern voraussetzen konnte.

Ja selbst zugegeben, es hätte schon vor dem Judasbriefe ein solches Henochbuch existirt, ja weiter, angenommen, unser Henochbuch wäre schon zur Zeit des Judas vorhanden gewesen, so behaupten wir doch, ein Apostel konnte dasselbe in einer kanonischen Schrift nicht citiren, denn dadurch würde er, wie schon angedeutet, die ganze Schrift als echt sanktioniren und ihren übrigen Inhalt bestätigen (gegen Schmid, Bibl. Theol. II. S. 148). Judas legt ja die Worte, die er einer solchen Schrift entlehnt haben soll, geradezu dem Urvater

Henoch in den Mund und zwar in einer Weise, die, wenn sie eine Citationsformel aus einem Henochbuche sein soll, das ganze Werk als Werk des alten Henoch betrachten würde. Es würde daraus weiter folgen, daß das, was Judas 6 vom Fall der Engel sagt, in der vom Henochbuche aufgefaßten Weise zu verstehen sei; damit würde dann die ganze Engellehre des Henochbuches mit allen ihren Fabeleien (indirekt wenigstens) vom Apostel bestätigt werden. Eine Schrift, welche sich auf ein so wunderliches Machwerk wie unser Henochbuch oder auf ein ihm ähnliches älteres Buch berufen kann, hat aber keinen Anspruch auf kanonische Dignität, selbst wenn sie den Namen eines Apostels an der Spitze trägt. Es ist allerdings verkehrt, wenn Volkmar die alte Kirche um deßwillen des Widerspruchs mit sich zeiht, daß sie einerseits das Buch Henoch apokryphisch gefunden hat, dagegen den darauf sich berufenden Brief allmählich kanonisirte; denn einestheils sahen viele Kirchenväter das Henochbuch durchaus nicht als apokryph an (s. o.), anderntheils machte man sich die Consequenz, die aus der apostolischen Benutzung eines Apokryphons für die Kanonicität einer solchen apostolischen Schrift sowie überhaupt für die Inspirationslehre sich ergab, nicht völlig klar, oder endlich man suchte dieser Inconvenienz durch einen allzu mechanischen Inspirationsbegriff, wonach der Apostel als Apostel ohne Weiteres Wahres und Falsches zu unterscheiden vermocht hätte, (vgl. auch Kurtz, die Söhne Gottes und die sündigenden Engel gegen Hengstenberg S. 52 Anmerkung) vorzubeugen. Uns dagegen würde ein solcher Vorwurf, wie er der alten Kirche mit Unrecht gemacht wird, mit vollem Rechte treffen, darum, wollen wir die Kanonicität und apostolische Abfassung

des Judasbriefes, die uns aus inneren und äußeren Gründen feststeht, retten, so kann das nur dadurch geschehen, daß wir Judas 14 und 15 nicht aus einer apokryphischen Schrift entlehnt sein lassen. Der dem Judasbriefe so nahe verwandte zweite Petrusbrief verwirft 1, 16 ausdrücklich die klugen Fabeln, zu denen unser Henochbuch unstreitig in den Augen der Apostel gehören mußte, als Quelle der apostolischen Verkündigung und beruft sich mit besonderer Absichtlichkeit auf die Offenbarung, die dem Apostel auf dem heiligen Berge, auf dem Berge der Verklärung, zu Theil geworden.

Zwar behauptet Hug (Einleitung II. §. 183), der Apostel habe diese apokryphische Schriften benutzt, um die Gegner, die solche Schriften als Quellen ihrer besonderen Einsichten ansahen, kräftiger zum Schweigen zu bringen gerade mit solchen Argumenten, auf welche sie pochten. Die Apostel konnten nach Hug nichts Ueberdachteres thun als das, weßwegen einige ihre Briefe getadelt und angegriffen haben. Aehnlich auch Schott (Commentar zum zweiten Brief Petri und Judä S. 61 und 247). Indeß wenn jene Gegner Mosi und den Propheten nicht glaubten und sich nicht durch dieselben überzeugen ließen, so werden sie sich durch Schriften, die sie zwar in ihrem Interesse anzuwenden wußten, die sie aber nichtsdestoweniger recht wohl als Pseudepigraphen kannten, gewiß nicht haben überwinden lassen. Auch schrieb der Apostel nicht an seine Gegner, sondern an christliche Gemeinden, welche er vor den ἀσεβεῖς warnen wollte. Endlich hätte der Apostel gerade durch seine Berufung auf das Buch Henoch dem Mißbrauch, den die Irrlehrer mit demselben und ähnlichen apokryphischen Schriften treiben mochten, Vorschub geleistet.

Andere sehen die Benutzung einer apokryphischen Schrift durch den Judasbrief für ebenso unverfänglich an, wie etwa die Berufung der Apostel auf Aussprüche heidnischer Dichter. Die Anführung einer einzelnen Stelle ziehe noch nicht die Billigung des ganzen Werkes nach sich, in einem Apokryphon könnten doch einzelne echte Theile enthalten sein; in den sibyllinischen Büchern fänden sich doch auch Bestandtheile aus älterer Zeit neben späteren Zusätzen u. s. w. So schon im Wesentlichen Hieronymus zu Titus 1, 12.*) Aber einen sprichwörtlich gewordenen Ausspruch eines heidnischen Dichters kann der Apostel wohl unbeschadet seiner apostolischen Dignität citiren, ja er kann den Epimenides sogar aus dem Sinne der Cretenser einen Propheten nennen, ohne ihn damit als inspirirt zu bezeichnen, aber wenn Judas von Henoch, welcher wirklich Prophet war und weissagte, den Ausdruck „weissagt" gebraucht und dann Worte folgen läßt, die er einem apokryphischen Henochbuche entlehnt, so bestätigt er damit die Authentie und in Folge dessen die Kanonicität eines solchen Werkes, denn er schreibt die Worte, die er citirt, mithin auch das ganze Werk, aus dem er citirt, nicht bloß dem im Buche Henoch redend

---

*) In eo, quod ait apostolus: corrumpunt bonos mores colloquia mala (1 Cor. 15, 33) et in illo: ipsius et genus sumus (Act. 17, 28), non statim totam Menandri comoediam, et Arati librum, praesenti loco non totum opus Callimachi sive Epimenidis, quorum alter laudes Jovis canit, alter de oraculis scripsit, per unum versiculum comprobavit; sed Cretenses tantum mendaces vitio gentis increpavit, non ob illam opinionem, qua sunt arguti a poëtis, sed ob ingenitam mentiendi facilitatem de proprio eos gentis auctore confutans. Qui autem putant, totum librum debere sequi eum, qui libri usus sit versiculo, videntur mihi et apocryphum Enochi, de quo apostolus Judas in epistola sua testimonium posuit, inter Ecclesiae scripturas recipere. s. o. S. 113.

eingeführten, sondern dem Urvater Henoch zu. Man kann also nicht behaupten, daß ein Urtheil über Echtheit oder Unechtheit ganz und gar nicht in dieser Citation enthalten sei (Hoffmann I. S. 68 Anmerkung); ein anerkennendes Urtheil des Judas ist nothwendige Consequenz des apostolischen Wortes, sobald er wirklich aus einem Henochbuche citirte, das dem Urvater Henoch zugeschrieben wurde. Ebenso wenig wie auf die Citate aus heidnischen Dichtern darf man sich auf die Namen der egyptischen Zauberer, die Paulus (2 Tim. 3, 8) aus der Tradition anführe, berufen (Rich. Simon hist. crit. III, 21 u. a.), denn diese an und für sich ganz gleichgültigen Namen stammen nicht aus einer apokryphischen Schrift, sondern aus der (mündlichen) Tradition (vgl. Jon. zu Exod. 7, 11 und Plinius hist. nat. 31, 1), welche leichter Namen fortpflanzen, als ganze Weissagungen unverkürzt durch Jahrtausende hindurch aufbewahren kann. Nam Paulum ex traditione majorum ista scivisse, dubitari non potest, cum inter doctos ad magni et celeberrimi doctoris Gamalielis pedes fuerit institutus, et traditiones majorum ab eo edoctus. Buxtorf, lex. talm. pag. 945. Ganz anderer Art sind endlich Act. 7, 26, wo völlig dasselbe, was Ex. 2, 13 ausgesagt ist, und Hebr. 12, 21, wo allerdings Worte Mosis erwähnt werden, die sich im Bericht über die Gesetzgebung nicht finden: diese Worte stammen aber nicht aus einem außerkanonischen Buche (so Beza u. a.), sondern aus Deut. 9, 19, von wo sie in die Geschichte der Gesetzgebung zurückgetragen sind (s. Delitzsch z. St.).

Eine genauere Betrachtung des Wortlauts in Jud. 14 zeigt übrigens, daß Judas dort wohl dem Urvater Henoch

Worte der Weissagung in den Mund legt, daß er aber durchaus kein Buch Henoch citirt.*) Er sagt einfach προεφήτευσε δὲ καὶ τούτοις ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνὼχ λέγων κτλ. und wendet damit eine frühere zunächst auf das Gericht der Sündfluth im Zusammenhange mit dem Endgericht sich beziehende Weissagung Henochs auf seine Gegenwart und das erwartete Endgericht an; er sagt προεφήτευσε und nicht ἔγραψε, er sagt λέγων und nicht γράφων; ebenso wenig wie man aus 2 Petr. 2, 5 auf eine Schrift Noahs schließen darf, ebenso wenig darf man aus den Worten des Judas auf eine Henochschrift schließen.

Wir haben aber immer noch keine Antwort auf die Frage: woher kannte Judas die von ihm angeführte Weissagung Henochs, wenn ihm keine schriftliche Weissagung vorlag, und er ein apokryphisches Buch, selbst wenn ein solches schon vorhanden gewesen wäre, nicht benutzen durfte? Es ist schon oben darauf aufmerksam gemacht worden, daß in dem kurzen Bericht der Genesis über Henoch mehr liegt, als bei oberflächlicher Betrachtung scheint. Henoch's Wandel mit Gott mußte nothwendig auch auf sein Verhalten gegen seine Zeitgenossen Einfluß üben; er hatte sie als Vertrauter Gottes zu warnen und auf das Gericht Gottes als Folge ihrer Herzenshärtigkeit hinzuweisen. Insofern galt Henoch mit Recht schon von früh an als Prophet; es lag das, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar in den Worten des Textes, so daß Sirach ihn gewiß auch mit Rücksicht auf sein Zeugniß durch das Wort ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς nennt. Diese Auffassung, daß nämlich Henoch, weil er mit Gott wandelte, auch Prophet Gottes ge-

*) Gegen Wieseler, Ueber die 70 Wochen des Propheten Daniel S. 163.

wesen sei, war bereits traditionelle Auffassung (vgl. auch Philo, quaest. in Gen. I, 86) geworden und fügte den alttest. Textworten im Grunde ebenso wenig etwas Neues hinzu, als Hebr. 11, 5 in Betreff seiner Hinwegnahme geschieht. Diese im Texte gegebene und durch die Tradition allgemein angenommene Anschauung konnte der Verfasser des Judasbriefes sich um so eher zu eigen machen, als er in demselben Geiste schrieb wie der Verfasser der Genesis; er las das nicht bloß zwischen den Zeilen, sondern es wurde ihm durch denselben heiligen Geist, unter dessen eingebender Leitung Gen. 5, 22 entstanden war, zugleich zur unumstößlichen Gewißheit, daß Henoch in der That Prophet und Prediger des göttlichen Gerichtes gewesen war. Judas war also nicht lediglich von der Tradition abhängig; es kam vielmehr das bestätigende Zeugniß des heiligen Geistes hinzu.

Unter diesen Umständen hat die Anlehnung des Judas an die Tradition etwas ebenso Unverfängliches, wie der Gebrauch der LXX, dieser traditionell gewordenen Uebersetzung des Alten Testamentes durch die Apostel, oder wie unsere Benutzung des Alten Testamentes in der traditionell überlieferten masorethischen Textesrecension, von der wir doch nicht ohne Grund abweichen. Sollte sich in der That nachweisen lassen, daß die Apostel die Targumim benutzt hätten (vgl. etwa Marc. 4, 12 oder 2 Theff. 2, 8), so würde solche Benutzung gleichfalls in die besprochene Kategorie fallen, denn in solchen Fällen bieten die Targumim die richtige oder doch eine berechtigte traditionelle Auslegung.

Wenn nun Judas dem Henoch V. 14 und 15 Worte der Weissagung in den Mund legt, so ist übrigens nicht das seine Meinung, daß Henoch diese Weissagung gerade so wört-

lich ausgesprochen habe, wie Judas sie anführt; Judas faßt vielmehr nur die Quinteſſenz der Weissagung Henoch's zusammen, indem er wohl weiß, daß Henoch in bekannter prophetischer Perspektive das zunächst bevorstehende Gericht der Fluth mit dem Endgerichte zusammengeschaut hat; Judas konnte daher mit vollem Rechte die Henochweissagung ohne Weiteres als auf das Endgericht Bezug habend ansehen. Für solche kurze Zusammenfassung ausführlicherer mündlicher Weissagungen konnte er sich leicht auf den Vorgang der alttestamentlichen Propheten berufen, welche uns oft in ihren Weissageschriften auch nur den Kern ihrer prophetischen Verkündigung überliefern, ohne daß dabei die Meinung ist, sie hätten ihre Reden mündlich gerade so gehalten, wie sie uns jetzt schriftlich vorliegen.

Judas hätte sich auch anstatt auf Henoch auf irgend einen anderen Frommen des Alten Bundes als Verkündiger des göttlichen Gerichtes, etwa auf Noah, berufen können, aber der Hinweis auf Henoch, den zu Gott Entrückten, war gerade an dieser Stelle besonders passend im Gegensatze zu der von der Erde verschlungenen Rotte Korah, deren Schicksal der Apostel eben erst (V. 11) den Gottlosen gedroht hatte.

Luther äußert sich über die vorliegende Frage folgender Maaßen: Unde haec habuerit Judas, ignoro, sed verisimile est mansisse in hominum memoria, ceu per traditionem Patriarcharum, sancte tum dicta, tum facta scripserunt quoque (E. A. l. c. pag. 96). Indeß aus den oben angegebenen Gründen läßt sich die Annahme einer schriftlichen Weissagung Henochs nicht gut halten, die Tradition kann aber nur insofern als Quelle des Judas gelten, als sie einer-

seits nicht mehr gab, als im Texte schon lag, und andererseits die leitende und deutende Thätigkeit des heiligen Geistes bei dem Verfasser des Judasbriefes hinzukam. Ohne daß dem Judas eine besondere Offenbarung des HErrn zu Theil wurde, konnte er auf Grund einer tieferen Auffassung von Gen. 5 sich an diese bereits traditionell gewordene Auslegung anschließen und von einer Weissagung Henochs reden, deren Wirklichkeit ihm durch das Zeugniß des heiligen Geistes bestätigt wurde. Es verhält sich hier mit Judas ähnlich wie überhaupt mit den heiligen Schriftstellern, wenn sie über vergangene Dinge berichten. Selbst wenn sie ihre Kenntniß zunächst der Tradition verdanken und sich in ihrer Darstellung auch an die traditionelle Ueberlieferung anschließen, so bleibt doch als letzte und oberste Quelle das Zeugniß des heiligen Geistes, welches allein ihnen die Thatsachen zu unumstößlicher Gewißheit erheben und ihren Worten allein den Stempel der Wahrheit aufprägen kann. Die Erwähnung der Henochweissagung bei Judas ist also weder auf Inspiration (so Calov u. a.), noch auf Tradition allein zurückzuführen; beide Auffassungen sind vielmehr zu combiniren.

Es giebt aber noch eine andere schon von Pfeifer (exercit. de libro H. cap. 4 §. 8) angedeutete Erklärung für den Ursprung der Henochweissagung; man kann nämlich auch auf eine unmittelbare Ueberlieferung des HErrn während seines Erdenwandels rekurriren. Die schon vorhandene Tradition über Henoch mochte den Jüngern Anlaß geworden sein, den HErrn etwa bei Gelegenheit seiner eschatologischen Reden nach Henoch zu fragen. Ihre Frage wird der HErr durch Mit-

theilung der Henochweissagung beantwortet haben. Für diese Auffassung giebt es manche Analogie im Neuen Testament. So beruft sich Paulus (Act. 20, 35) auf ein Wort des HErrn Jesu (Geben ist seliger denn nehmen), das sich in keiner kanonischen Schrift verzeichnet findet, also durch mündliche Tradition der Apostel fortgepflanzt ist. Aehnlich verhält es sich mit 1 Thess. 4, 15, wo Paulus sich gleichfalls auf den *λόγος κυρίου* beruft, ohne daß die Evangelien einen solchen Ausspruch Christi aufbewahrt haben (vgl. Calvin z. St.). Selbst wenn man hier (1 Thess. 4) das vom Apostel Mitgetheilte als unmittelbare Offenbarung des himmlischen Christus an seinen Apostel ansehen wollte (so Lünemann nach dem Vorgange vieler anderer), vgl. 1 Cor. 11, so läßt sich diese Stelle auch dann noch als Analogon für Jud. 14 ansehen, insofern dann in beiden Schriftstellen nicht sowohl die Inspiration als vielmehr die unmittelbare Offenbarung des HErrn als Quelle anzusehen wäre.

Endlich kann man zur Begründung des in Rede stehenden Erklärungsversuches auch auf Jud. 9 verweisen, denn auch für das in dieser Stelle mitgetheilte Faktum fehlt ein direkter Ausspruch der kanonischen Schrift. Da es bei dieser Thatsache nicht anders möglich ist als eine unmittelbare Offenbarung des HErrn anzunehmen (s. w. u.), so liegt es nahe, ein Gleiches für Jud. 14 und 15 zu statuiren. Mag man nun der oben versuchten Erklärung, oder der zuletzt besprochenen, die die angeführten Analogieen für sich hat, den Vorzug geben, so viel ist jedenfalls klar, daß die Erwähnung der Henochweissagung die Echtheit und den apostolischen Ursprung des Judasbriefes zuläßt.

Anhang.

Ueber Judä Vers 9 und die Moses-Prophetie.

Da es mit der Herleitung der Judä V. 9 berichteten Thatsache eine ähnliche Bewandtniß hat, wie mit der Quelle der Henochweissagung in Judä V. 14 und 15, so wird es nicht ungerechtfertigt erscheinen, wenn wir hier auf jenen Vers etwas näher eingehn.

Nach dem Zusammenhange straft der Apostel die Irrlehrer, weil sie sich herausnehmen, die himmlischen Majestäten zu verachten und zu lästern. Wie unrecht sie daran thun, soll in V. 9 durch ein Beispiel erwiesen werden, nach welchem sogar ein guter Engel es nicht einmal wagte, gegen den Satan ein Urtheil der Lästerung auszusprechen. Als nämlich der Erzengel Michael mit dem Satan in heftigem Wortwechsel wegen Moses' Leichnam zankte, wagte er nicht ein lästerndes Urtheil zu fällen, sondern sagte: der Herr schelte dich. Wenn selbst Michael nicht gewagt hat, dem Satan trotz seines Abfalls ein blasphemisches Wort entgegenzustellen, wie viel weniger dürfen Menschen sich herausnehmen, die überirdischen Wesen in ihrer Majestät und Herrlichkeit zu lästern, wie jene Irrlehrer thun. Das der Zusammenhang des Verses.

Aber was bedeutet jenes wunderbare Factum, auf das Judas sich in seiner Argumentation beruft, und woher kannte

er dasselbe? Im Alten Testamente findet sich nirgends selbst nur eine Andeutung von einem solchen Wettstreit, auch nicht in dem geheimnißvollen Bericht über Moses' Tod und Begräbniß in Deut. 34, 5 und 6. Nach diesem Berichte starb Moses על פי יהוה nach dem Munde, d. i. nach dem Gebote Gottes. Darauf heißt es weiter: „und er begrub ihn im Thale im Lande Moab gegenüber Beth-Peor". Wenn die impersonelle Fassung des Verbums ויקבר (LXX ἔθαψαν αὐτόν) auch möglich ist, so wird doch die persönliche Fassung (Jehovah ist dann Subject) durch den Zusammenhang gefordert, denn die unmittelbar folgenden Worte lauten: „und es weiß kein Mensch sein Grab bis auf diesen Tag" — ergänze: sondern Gott allein. Moses nahm eine besonders hervorragende Stelle im Alten Testamente ein: er war der Stifter des alten Bundes, er hat das Zeugniß, daß er treu gewesen im ganzen Hause Gottes, mündlich redete Gott mit ihm, und er sah den Herrn in seiner Gestalt, nicht durch dunkle Worte oder Gleichniß (Num. 12, 7 und 8, vgl. auch Hebr. 3, 5), auf seinem Antlitz erhielt sich noch lange der Widerschein der göttlichen Herrlichkeit (2 Cor. 3, 7), denn er hatte den Herrn erkannt von Angesicht zu Angesicht, und es stand hinfort kein Prophet in Israel auf wie Mose (Deut. 34, 10). Dennoch mußte auch ihn die Strafe des Todes treffen: weil er gesündigt hatte, konnte ihm der Sold der Sünde nicht erspart werden, denn das Gericht muß anheben am Hause Gottes. Er mußte es an sich selbst erfahren, daß der Zorn Gottes es macht, daß wir so vergehen, und sein Grimm, daß wir so plötzlich dahin müssen, denn unsere Missethat stellt er vor sich, unsere unerkannte Sünde in das Licht vor seinem Ange-

sicht (Psalm 90, 7 und 8). Aber wenn Moses auch wegen seiner Sünde*) die Strafe des Todes erleiden mußte, so wollte Gott ihn doch auch im Tode auszeichnen, und das geschah durch die Sorge für seinen Leichnam, welche das Gegengewicht gegen das Urtheil bildete, welches ihn von der irdischen Verheißung ausschloß. Auf die Gerechtigkeit Gottes folgt seine Gnade. Moses' Begräbniß durch Gottes Hand sollte zeigen, daß Gott ihn, den Vertreter und Prediger des Gesetzes und Todes, wohl nach diesem Gesetze gerichtet und gestraft, aber nicht verdammt und ewiglich von sich gestoßen habe: trotz Tod und Begräbniß gehörte Moses mit Leib und Seele Gott an. Daher die Sorge selbst für den Leichnam Mosis, bei der es vor allem darauf ankommt, daß Moses, wenn auch dem Gesetz des Todes und dessen, der des Todes Gewalt hat, unterworfen, doch nicht in der Gewalt des Argen und im Reiche des Todes bleiben sollte. Das war freilich nur dann möglich, wenn er der Macht des Satans und dem Reiche des Todes sofort entrissen wurde, ohne die Verwesung zu schauen. So war die Bewahrung vor der Verwesung allerdings Folge, aber doch nicht Hauptabsicht (so v. Hofmann, Schriftbeweis I, S. 340, Schmid, bibl. Theologie II, S. 149, Kurtz, Geschichte des Alten Bundes II, S. 537,

*) Nicht sowohl eine einzelne Sünde als vielmehr die Sündhaftigkeit seiner ganzen Natur forderte diese Strafe; diese Sündhaftigkeit äußerte sich allerdings vorzugsweise am Haderwasser, wo Moses überdies als Bundesmittler in seinem Amte zu handeln hatte; deßhalb wurde ihm gerade wegen dieser Sünde zwar nicht sein Tod überhaupt, wohl aber sein Tod vor der Ankunft in dem Lande der Verheißung verkündigt. Nach Oekumen. (Comment. in ep. Jud. p. 340) u. a. bildet der Mord des Egypters den Anlaß zur Klage des Satans. Ohne allen Grund!

Stier und Schott zu Jud. 9) der Sorge Gottes für den Leichnam Mosis. Diese Auffassung, wonach also Moses nicht im Tode blieb, sondern zu Gott aufgenommen wurde, wird auch durch Matth. 17 bestätigt, denn hier erscheint er neben Elias, dem gen Himmel Gefahrenen. Beide sollen hier den Jüngern als Vorbilder des wahren vom Tode erweckten und todtüberwindenden Heilsmittlers gelten, wie das namentlich aus den Worten hervorgeht, die Jesus an seine Jünger richtete, da sie vom Berge herabgiengen: Ihr sollt dies Gesicht niemand sagen, bis des Menschen Sohn von den Todten auferstanden ist. Als Vorbild des Todesüberwinders konnte Moses aber nur dann gelten, wenn er vom Tode erweckt und der Auferstehung theilhaftig geworden war — das ist Sinn und Zweck der Sorge Gottes für Mosis' Leichnam.

Die Bedeutung der Bestattung Moses' wird dagegen verkannt, wenn man ihr die Absicht zu Grunde legt, als habe sie eine abgöttische Verehrung des Grabes verhindern oder gar ausdrücken wollen, daß Moses nicht in seinen Gebeinen, sondern in seinem Gesetz zu verehren sei. So schon Josephus, dann Grotius u. a. Aber eine solche Gefahr lag beim Volke Israel durchaus fern, denn Gräber und Todtengebeine galten ihm als unrein und verunreinigend; auch hätte dann das Grab Abraham's, der doch gewiß nicht minder als Moses in Israel verehrt wurde, und die Patriarchengruft dem Volke verborgen bleiben müssen.

Der Bericht des Deuteronomiums besagt also, daß Moses starb und begraben wurde, aber nicht von Menschen, sondern von Gott, den Menschen zum gewissen Zeugnisse, daß er, der Prediger des Gesetzes, obwohl von der

Strafe des Gesetzes getroffen, doch bei Gott nach Leib und Seele ist und ihm ganz angehört. Gerade das ist es aber, was die Erzählung vom Kampfe zwischen dem Erzengel Michael mit dem Satan deutlich machen will. Der Satan, der Verkläger der Brüder (Apok. 12, 10) macht gegen Moses, den Vertreter des Gesetzes, das den Tod bringt, eben dieses Gesetz geltend, und auf die Sünde des Volkes und seines Führers hinweisend pocht er gleichsam auf sein Recht, aber das Volk Gottes hat unter der Geisterwelt auch einen Vertreter, der seine Sache gegen die Angriffe und Anklagen des Widersachers zu führen hat.*) Michael ist dieser Schutzengel des Bundesvolkes, welcher für das Bundesvolk und den Bundesmittler eintritt; er ist ja השר הגדל העמד על־ בני עמך (Dan. 12, 1; 10, 13 und 21, Apok. 12, 7);**) er tritt dem Satan entgegen mit den Worten: der HErr schelte dich, Satan, und überträgt damit das Strafurtheil über den Satan Gott dem HErrn, seinem Richter. Schon bei Daniel erscheint Michael hilfreich für das Volk Gottes und seinen Vertreter und verschafft ihm den Sieg wider den Fürsten des Königreichs der Perser, wider den Schutzgeist der dem Gottesvolke feindlichen Heidenvölker, wider den Satan, (so schon viele ältere jüdische und christliche Ausleger). Die neueren Exegeten sehen in dem Schutzpatron der Heiden bei Daniel entweder einen guten Schutzgeist, wie die Heiden überhaupt ihre Schutzpatrone verehrten, oder man denkt an irgend einem Perserkönig und

---

*) Vgl. auch Auberlen, der Prophet Daniel und die Offenbarung Joh. S. 66 flgd. und S. 289.

**) Auch im Buche Henoch (20, 5 und 10, 11—22) erscheint Michael unten den sieben höchsten Engeln, s. o.

erklärt den Ausdruck aus dem Gegensatze zu dem Fürsten Michael. Doch befriedigen beide Erklärungsversuche weit weniger, als die Beziehung auf den Satan. Was Daniel vom Kampfe zwischen Michael und dem Satan in Betreff des Bundesvolkes und seines Vertreters berichtet, das fand nach Judas auch unmittelbar nach dem Tode Moses' Statt; hier handelte es sich um seinen Leichnam, aus dem die Seele bereits zu Gott entwichen war, so daß der Satan auf sie keinen Anspruch mehr erheben konnte. Um so eifriger ist er bemüht, dem Engel Michael, welcher im Auftrage Gottes handelte, den Leichnam streitig zu machen, um ihn in seiner Gewalt zu behalten. — Dieser Vorgang ist also nicht so wunderbar, wie er auf den ersten Blick scheint; dem Satan, welcher am Prediger des Gesetzes ein Recht zu haben meint, wird von dem Schutzengel des Bundesvolkes und des Bundesmittlers seine vermeintliche Beute nicht überlassen, und damit wird ebenso wie durch Moses' wunderbaren Tod und Begräbniß kund gethan, daß er trotz Sünde, Tod und Teufel Gottes ist. Dieselbe Thatsache ist auch 2 Petr. 2, 11 erwähnt, freilich in so allgemeinen Ausdrücken, daß die Worte ohne Kenntniß von Jud. 9 kaum zu verstehen sind — ein wichtiger Beweis für die Priorität des Judasbriefes, denn nur unter Bezugnahme auf Jud. 9 konnte Petrus so schreiben und bei seinen Lesern ein Verständniß voraussetzen. Die Erklärung der Worte bei Petrus lediglich aus Sach. 3 (Schott u. a.) oder aus Dan. 10, 13 (Starck bei Wolf curae V, p. 353) oder gar aus Zendavesta (Herder) reicht nicht aus und ist bei dem innigen Verhältniß des zweiten Petrus- und des Judasbriefes welches so mannigfach hervortritt, zu weit hergeholt. Wer

einen bekannten früheren Schriftsteller benutzt, pflegt die von jenem berührten Thatsachen kürzer zusammenzufassen. So hier Petrus mit Rücksicht auf Judä 9.

Aber woher kannten Judas und Petrus diese Thatsache, da sie weder direct noch indirect im Alten Testamente ausgesprochen lag? Denn daß der Satan wirklich Anspruch auf Moses' Leichnam erhob, so daß der Erzengel Michael ihn zurückweisen mußte, ist eine Thatsache, die sich, wenn sie anderswoher bekannt ist, wohl verstehen und erklären läßt, die aber nicht aus Deut. 34 hergeleitet werden kann. Wenn nämlich hier allerdings auf einen außerordentlichen Vorgang mit dem Leichnam Moses' hingewiesen wird, so berechtigt doch nichts zu dem Schlusse, „daß wie das, was der Herr auf dem Berge Sinai that, nicht ohne Vermittelung von Engeln geschehen ist, auch das, was mit dem Leichnam Mosis geschah, unter Vermittlung von Engeldienst vor sich gegangen". Davon steht nichts im Texte, auch würde damit die Einsprache des Satans nicht erklärt sein, endlich ist die Ansicht, durch welche man jene Erklärung unterstützen könnte, daß nämlich alle Gotteswirkung an der Naturseite des Menschen durch Vermittlung der Geister Gottes geschieht, mit nichts zu begründen. Als bloße Entfaltung und Erweiterung von Deut. 34 kann der in Jud. 9 gegebene Bericht auch dann nicht gelten, wenn man den Erzengel Michael als den unerschaffenen Logos wesensgleich mit Gott ansehen wollte; denn dadurch wird allenfalls die Erwähnung Michaels in Jud. 9 aber nicht sein Kampf mit dem Satan erklärt. Indeß ist die Identität des Michael mit dem angelus increatus nicht so sicher, wie etwa die Wesens-Identität des Maleach-Jehovah mit dem Logos.

In Jud. 9 werden dem Engel Michael durchaus keine göttlichen Attribute beigelegt; er heißt ἀρχάγγελος, ein Name, welcher ihn, mag er nun der einzige Erzengel (1 Theff. 4, 16) sein oder nicht, doch immer mit den übrigen Engeln in eine Kategorie stellt (vgl. auch Dan. 10, 13 und Kurtz, Geschichte des Alten Bundes I, S. 153); ja die Thätigkeit Michaels erscheint geradezu als Thätigkeit eines gewöhnlichen Engels im Unterschiede von der Thätigkeit Gottes: Michael wagt nicht das Urtheil der Lästerung zu fällen, sondern überläßt das Urtheil dem Herrn, er ist also nicht selbst der Herr; er kann hier um so weniger der Logos sein, wenn κύριος hier wie fast immer im Neuen Testamente, etwa mit Ausnahme der alttestamentlichen Citate, Christus ist. „Diese einem Geschöpfe zukommende Bescheidenheit zeigt gewiß einen erschaffenen Engel an." Hengstenberg, nächst vielen älteren auch jüdischen Auslegern (s. Eisenmenger, entdecktes Judenthum I, S. 806 und 850, Gfrörer, Jahrhundert des Heils I, S. 371 flgd. und S. 420 und Delitzsch, Hebräerbrief S. 17) unter den Neuern der bedeutendste Vertreter der bestrittenen Ansicht (vgl. Beiträge I, S. 165 flgd. und Offenb. I, S. 611 flgd.) sagt dagegen, „daß in dieser Stelle Michael eben als „Erzengel", als der Fürst des Heeres Jehovah's, als der Engel des Herrn, rede", man könne aus dieser Stelle ebensowenig einen Beweis gegen die Gottheit Michaels entnehmen, wie aus dem „der Vater ist größer denn ich" einen Beweis gegen die Homousie des Sohnes. Aber damit ist unsere Instanz nicht abgewiesen, denn der offenbare Gegensatz zwischen Michael und dem κύριος ist so nicht erklärt; daß aber Michael hier als der Engel des Herrn rede, ist weder be-

wiesen, noch zu beweisen. Uebrigens kann Michael auch nicht Apok. 12, 7 der Logos sein, denn man kann dort unmöglich das Kind, auf das der Drache seinen Angriff gewagt hat (Christus) in V. 5 mit Michael, der seinerseits den Kampf gegen den Satan unternimmt, identificiren. Wie bei Daniel und Jud. 9 Schutzengel des alttestamentlichen, so ist Michael bei Johannes Schutzengel des neutestamentlichen Bundesvolkes, nicht etwa „der in Israel, dem Volke, waltende Fürst" (v. Hofmann, Schriftbeweis I, S. 341) eine Anschauung, welche dem Zusammenhange der Apokalypse nicht gerecht wird.

Aus der Tradition kann die Jud. 9 berichtete Thatsache auch nicht entnommen sein, denn es fehlt der Beweis, daß überhaupt zur Zeit des Verfassers bereits eine solche, wenn auch nur mündliche Tradition bestand. Weder Philo noch Josephus gehen in ihren Berichten über Moses' Tod über die Mittheilungen des Deuteronomiums hinaus (vgl. Philo de vita Mosis libri III und Josephus ant. IV, 8, 48; s. w. u.). Zwar erwähnt auch das Buch Henoch nichts davon, obgleich es 89, 38 vom Tode Mosis redet; indeß, der Verfasser des Henochbuches hatte keine Veranlassung, auf diesen Vorgang einzugehen, während Philo und Josephus, die doch sonst manche Sagen über Mosis kennen (vgl. Jellinek bet-ha-Midrasch II pag. VIII) diese Nachricht gewiß benutzt hätten, wenn sie ihnen bekannt gewesen wäre.

Aber auch gesetzt den Fall, daß schon vor Abfassung des Judasbriefes eine solche Tradition vorhanden war, so konnte dieselbe doch nur dann Anspruch auf Wahrheit und Beachtung von Seiten der Apostel machen, wenn sie im letzten Grunde auf göttliche Offenbarung zurückging. Denn wir haben es hier

mit einer Thatsache zu thun, welche nicht sichtbar vor der Menschen Augen sich zutrug, sondern dem Gebiete des Unsichtbaren angehört. Wurde dieser Vorgang schon frühe durch göttliche Offenbarung bekannt, so wäre er gewiß schon früher im Kanon besprochen worden. Das Schweigen des alttestamentlichen Kanons über diese Begebenheit ist ein Beweis dafür, daß dieselbe zur Zeit der Abfassung der kanonischen Schriften des Alten Testamentes noch nicht bekannt war. Es wäre allerdings denkbar, daß in Folge der mannigfachen Ausschmückung der Engellehre bei den Juden eine solche Sage aufgekommen (so Calvin, Stier, Huther) und vielleicht gar in einem jüdischen Apokryphon verarbeitet und in dieser Gestalt vom Apostel benutzt wäre (so de Wette und Wiesinger). Dann ist es aber unbegreiflich, wie ein Apostel oder gar jemand, der sich für einen Apostel ausgiebt und der für seine Schrift kanonisches Ansehen beansprucht, solche jüdische Sage benutzen konnte. Die Erwähnung dieser Begebenheit im Judasbriefe erklärt sich nur, wenn der Verfasser des Briefes ein Apostel oder doch ein Mann von apostolischer Dignität ist, und wenn er diese Thatsache, welche bisher noch nicht bekannt war, wie sich geschichtlich erweisen läßt, und auch nicht bekannt sein konnte, denn sonst wäre sie schon anderweitig in kanonischen Schriften benutzt worden, aus unmittelbarer göttlicher Offenbarung kannte. Jeder andere hätte die Mittheilung dieses seltsamen Faktums vermieden, um nicht in den Verdacht zu kommen, als schöpfe er aus trüben Quellen.

Die Offenbarung über diesen überirdischen Vorgang konnte nun dem Verfasser des Judasbriefes entweder durch Inspiration zu Theil geworden sein (so Lyra, Calov u. a.), oder

durch unmittelbare Belehrung des Jüngers durch seinen Herrn während seines Erdenwandels. Ersteres scheint hier zu wenig vermittelt zu sein, da jede Andeutung dieser Begebenheit im Alten Testamente fehlt, für letztere Annahme läßt sich aber ein passender Anknüpfungspunkt unschwer angeben. Die Erscheinung Moses' neben Elias auf dem Berge der Verklärung wird bei den Jüngern die Frage veranlaßt haben, wie der gestorbene und begrabene Moses doch in leiblicher Gestalt erscheinen konnte, ja, wie es überhaupt bei seinem Tode und Begräbniß, über welche Thatsachen die h. Schrift so geheimnißvoll berichtet, zugegangen sei. Bei Beantwortung dieser Fragen wird der Herr den Jüngern gewiß jenen Vorgang mitgetheilt haben. Diese Auffassung wird auch durch 2 Petr. 1, 18 bestätigt: hier giebt Petrus das, was er selbst auf dem Berge der Verklärung gesehen und gehört hat, als Quell seiner Mittheilung an. Es liegt also überaus nahe auf Grund dieses apostolischen Wortes die unmittelbare Belehrung des Herrn auf dem Berge der Verklärung oder bald nach der Verklärung als Quelle für die in Rede stehende Thatsache anzusehen. Die übrigen Apostel schwiegen über diese Begebenheit, weil sie dieselbe auch unter die Begebenheiten rechneten, von denen sie glaubten, die Welt würde sie nicht begreifen (Joh. 21, 25). Judas machte aber Gebrauch von dieser Offenbarung seines Herrn (und ihm folgte Petrus andeutungsweise), weil er überhaupt einen Zug zum Geheimnißvollen hatte, und weil ihm diese Thatsache für seine Argumentation besonders passend erschien.

Nachdem aber Judas und Petrus einmal diese Begebenheit erwähnt hatten, so meinte man, es müsse durchaus ein

älteres Buch existiren, aus welchem sie geschöpft hätten: so wurde Judä Vers 9 Anlaß zur Abfassung der Moses-Prophetie, ähnlich wie Judä 14 und 15 das Henochbuch veranlaßte. Abgesehen von dieser neuerdings wiederaufgefundenen Moses-Prophetie, deren nachchristlicher Ursprung sich leicht erweisen läßt, giebt es keine apokryphische Schrift aus älterer Zeit, etwa gar jüdischen Ursprungs, welche diese Erzählung erwähnt hätte. Gegen Schott, welcher den Bericht über jene Thatsache wenigstens der Form nach für apokryph erklärt, wenn er auch Deut. 34 wesentlich richtig deute. Ebenso unbegründet ist die Ansicht von Corn. a Lapide, Grotius, de Wette, Wiesinger, Schmid (bibl. Theologie II, S. 148) u. a., welche nach Origenes περὶ ἀρχῶν 3, 2 die Moses-Prophetie als Quelle der Erzählung ansehen. Es ist das eine Umkehrung des geschichtlichen Verhältnisses, wie eine kurze Beleuchtung der Moses-Prophetie deutlich machen wird.

Schon oben S. 105 wurde bemerkt, daß Volkmar bei Bestimmung des Zeitalters dieser Schrift wesentlich das Richtige getroffen hat, doch können wir seiner Ansicht im Einzelnen nicht folgen; wir werden uns daher hier vorzugsweise mit ihm auseinanderzusetzen haben, da die Ansichten der übrigen Forscher durch ihn (vgl. Volkmar, Mose Prophetie und Himmelfahrt S. 95—132) in der Hauptsache ihre Widerlegung gefunden haben.

Daß eine apokryphische Schrift unter dem Titel assumptio oder ἀνάληψις Μωϋσέως existirte, war schon lange aus den Citaten der alten Kirche bekannt;*) noch bis in das Mittel-

---

*) Vgl. Fabricius, cod. pseud. I, pag. 838 sq., Hilgenfeld

alter hinein können wir seine Spur verfolgen: Nicephorus Callistius z. B. kennt das Buch und giebt seinen Umfang auf 1400 Stichen (s. Fabricius l. c. pag. 403) an; von da an aber galt diese Schrift für verloren, bis erst neuerdings Ceriani auf der Ambrosiana in Mailand ein allerdings lückenhaftes Fragment in lateinischer Sprache aufgefunden und veröffentlicht hat (vgl. Ceriani, monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibliothecae Ambrosianae, opera collegii doctorum ejusdem Tom. I, Fasc. I Mediolani 1862). Es fehlt nicht nur der Schluß des wiederaufgefundenen Werkes, in welchem höchst wahrscheinlich die Judä 9 erwähnte Thatsache berücksichtigt war, sondern es finden sich auch in der Mitte manche Lücken, und zwar gerade an der Stelle, die für die Bestimmung des Zeitalters von besonderer Wichtigkeit ist.

Das Buch lehnt sich ausgesprochener Maaßen (vgl. seinen Anfang) an Deut. 31 flgd. an, es beginnt mit der Abschiedsrede des Moses an Josua, in welcher die folgende Geschichte des Volkes in der bekannten Weise der Apokrypha, welche das vaticinium post eventum leicht errathen läßt, verkündet wird. Durch Tröstung und Belehrung soll Josua für die bevorstehenden Leiden und Drangsale gekräftigt werden; was ihm gesagt wird, gilt selbstverständlich vorzugsweise den Zeitgenossen des Verfassers der Moses-Prophetie: das Buch hat danach nach Inhalt und Tendenz die größte Aehnlichkeit mit dem Buche Henoch (vgl. auch Ewald, Göttinger gelehrte Anzeigen 1862 I).

Mosis assumptionis quae supersunt in dessen novum testamentum extra canonem receptum S. 108 sq. und Volkmar a. a. O. S. 7 flgd.).

Es fragt sich vor Allem, wie weit reichen die geschichtlichen Data der Moses-Prophetie?

Unbestritten ist, daß der König in Cap. 4 (nach Volkmar's Zählung), welcher ab oriente kommt, mit Reiterei das Land bedeckt und ihre colonia anzünden wird sammt dem heiligen Tempel des Herrn, welcher alle heiligen Gefäße wegnehmen und das ganze Volk ausführen, auch die zwei Stämme mit sich führen wird, niemand anders als Nebukadnezar ist. In der Gefangenschaft erinnert sich das Volk dieser Weissagung Moses', es bittet Gott um Barmherzigkeit, besonders unus, qui supra eos est; man denke an Dan. 9, 4—19, Esr. 8, 20 flgd., 9, 6 flgd. Deutlich wird sodann die Entlassung des Volkes aus der Gefangenschaft berichtet. Nach der Rückkehr fällt das Volk in neue Sünde, denn „nicht folgen sie der Wahrheit Gottes, sondern Gewisse werden den Altar beflecken mit allen den Gaben, die sie dem Herrn darbringen: sie, die nicht Priester sind, sondern Sclaven, geboren von Sclaven, denn die Schriftgelehrten, die ihre Lehrer sind in jenen Zeiten, werden auf Personen ihrer Lust achten und auf Darbringen von Geschenken und die Rechtssprüche verkaufen, indem sie Lösesummen annehmen. Und deßhalb wird ihre Ansiedelung (colonia) und das Gebiet ihrer Wohnung angefüllt werden mit Verbrechen und Befleckungen .... Dann werden ihnen aufstehen „Könige" als Herrscher und werden sich als „Priester des höchsten Gottes" nennen lassen, sie die Frevel üben vom Hause der Heiligkeit aus." Dann heißt es weiter: et succedet illis rex petulans, qui non erit de genere sacerdotum, homo temerarius et improbus, et judicabit illis, quomodo digni erunt; qui elidet principales eorum gladio et

locis ignotis sepeliet corpora illorum; occidet majores natu et juvenes et non parcet; tunc timor erit illius acerbus in eis in terra eorum et faciet in eis judicia, quomodo fecerunt in illis Aegyptii per XXX et IV annos et puniunt eos; et producet natos succedentes sibi breviora tempora, donec in partes eorum hostes venient et occidentis rex potens, qui expugnabit eos et ducet capitivos et partem aedis ipsorum igne incendet, aliquos crucifiget circa coloniam eorum (Cap. 8 und 9). Wir haben in dem mitgetheilten Abschnitte die israelitische Geschichte von der Rückkehr aus dem Exil bis zur Zeit der Römerherrschaft vor uns. Für unsere Zwecke ist es gleichgültig, wer jene servi de servis nati sind (vgl. indeß Josephus ant. XIII, 10, 5); auch das ist von keinem Einfluß auf die Bestimmung des Zeitalters der Moses-Prophetie, ob jener rex petulans, qui non erit de genere sacerdotum etc. Aristobul (so Langen, das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi S. 109) oder Herodes (so Ewald, Göttinger gelehrte Anzeigen 1862 I und 1867 S. 110 flgd., Hilgenfeld und Volkmar) ist; letzteres ist wahrscheinlicher nicht sowohl wegen der 34 Jahre (vgl. übrigens Josephus bell. jud. I, 33, 8), welche in der von Langen (a. a. O. Anmerkung 183) angegebenen Weise trotz Volkmar's Einsprache auf die egyptische Herrschaft*) bezogen werden können, sondern wegen der schlimmen Zeiten unter seinen Söhnen, welche nur von kurzer Dauer waren, weil die Römer einrückten und Stadt und Tempel zerstörten. Unter dem rex potens occidentis haben wir nämlich keine bestimmte

*) Für diese Beziehung würde auch das im Texte stehende puniunt (nicht punibit, so Hilgenfeld und Volkmar) sprechen.

Einzelpersönlichkeit,*) sondern „den römischen Kaiser" zu verstehen. Die Eroberung und Gefangenführung, die Verbrennung eines Theils des Tempels (!) und die Kreuzigung, die dieser König vornehmen wird, geschah a. 70 durch Titus. Alle anderen Erklärungen, welche diese Thatsachen und damit das Buch selbst früher legen wollen, werden den Worten und der Geschichte nicht gerecht: Hilgenfeld und Gutschmid beschränken die Schilderung nur auf den Anfang der Römerherrschaft, auf den Kampf gegen Varus und Sabinus (vgl. Josephus bell. jud. II, 3, 1 flgd. ant. XVII, 10, 1 flgd. und H. Grätz, Geschichte der Juden S. 199 flgd. und S. 433 flgd.), aber das mehr zufällige Abbrennen eines Theils der Tempelhalle und die Bestrafung der Hauptempörer, während doch der größere Theil der Stadt unversehrt blieb, ist ein viel zu nebensächlicher Umstand, als daß der Verfasser ihn besonders hervorgehoben hätte. Daß von dem Verbrennen nur „eines Theiles des Tempels" die Rede ist, erklärt sich nach dem zu Hen. 90, 28 Bemerkten (s. o.) von selbst. Die Uebereinstimmung beider apokryphischen Bücher auch in diesem mehr untergeordneten Punkte beweiset, daß beide dasselbe

*) Langen denkt unter Vergleich von Joh. 4, 46 und Marc. 6, 14 an Pompejus, aber diese Stellen sind doch anderer Art; auch ist die Geschichte bereits über Herodes hinausgeführt, was Langen freilich leugnet, Ewald aber zugesteht; um so auffallender ist es, daß der Letztere dennoch unter dem rex potens den Kaiser Augustus versteht und die Thatsachen auf den Aufstand des Judas Gaulonaeus bezieht; kurz nach diesem Ereigniß (6 p. Ch.) sei die Moses-Prophetie verfaßt, aber diese Begebenheit war kein epochemachendes Ereigniß, das ein solches Buch veranlassen konnte. Wenn selbst die Zeit eines Antiochus Epiphanes in unserem Buche übergangen ist, so wird jene Thatsache gewiß nicht so sehr in den Vordergrund gestellt sein.

Factum vor Augen haben. Redet also Pseudohenoch von der Zerstörung der Stadt durch Titus, wie wir erwiesen zu haben glauben, so auch Pseudomoses. Auf diese Tempelzerstörung durch Titus blickt der Verfasser auch in Cap. 13 zurück: „Siehe, es ist eine Rache gekommen über das Volk, eine abermalige (altera), grausame, befleckende, eine Beschimpfung ohne Erbarmen, und sie überragt den Anfang“ (nämlich die erste Zerstörung durch Nebukadnezar). Nach Volkmar's Auffassung, welcher auch hier (Cap. 13) die Zeit Hadrian's und die Niederwerfung des Bar-Cochba-Aufstandes im Sinne hat, bleibt die Frage völlig unbeantwortet, warum die Zerstörung Jerusalems von Moses' Mund nicht hervorgehoben ist. Mochte auch die Hadrianverfolgung an Furchtbarkeit alles übertreffen, was seit dem Sturze des Davidstaates in der Urzeit je vorgekommen war, so konnte doch der Untergang des Tempels und der Stadt, der das folgende Unheil eigentlich erst bedingte, doch nicht so ganz vergessen und von Moses übergangen sein. Ist aber in unserem Buche, wie gezeigt, von der Tempelzerstörung durch Titus in der That die Rede, so fällt damit der Haupteinwand derer, welche das Buch vor dieses Ereigniß verlegen wollen, weil dasselbe nicht erwähnt sei. Dies Ergebniß für das Zeitalter der Moses-Prophetie würde sich mit noch größerer Bestimmtheit feststellen lassen, wenn nicht die folgenden Sätze, welche begreiflicher Weise für unseren Zweck von besonderer Wichtigkeit sein müssen, so sehr corrumpirt wären, daß es kaum möglich ist, ihren Wortlaut mit Evidenz wiederherzustellen. Halten wir uns vor Allem an das sicher Dastehende und hüten wir uns vor unnöthigen Conjecturen.

Die Worte: ex quo facto finientur tempora momento deuten darauf hin, daß mit dem zuletzt erwähnten Ereigniß (ex quo facto) der Ausgang aller Zeiten gekommen ist; auch die folgenden lückenhaften Worte lassen wenigstens das erkennen, daß man an den exitus gelangt ist. Erinnert man sich nun an das Urbild aller Apokalyptik, an Daniel und an seine vier Weltreiche, die mit der Römerherrschaft enden, und beachtet man dabei, daß im Folgenden von dem Verfasser deutlich vier horae genannt werden, so ist man unwillkührlich versucht, diese vier horae mit den vier Danielischen Weltreichen zu parallelisiren. Der Verfasser würde also, ehe er weiter in seiner Schilderung fortfährt, inne halten, und da er am Schlusse der letzten Fremdherrschaft steht, das Bisherige in einem Rückblicke zusammenfassen. Der Text*) bringt nun die Zahl VIII oder VIIII mit dem Anfange der vier Stunden in Verbindung, der zweiten und dritten Stunde ist gleichmäßig die 3, der vierten aber eine 2 zugetheilt. Wenn man die drei letzten Zahlen, welche sicher im Texte stehen, addirt (3 + 3 + 2), so fehlen an der Zahl der Vollendung, der Zehnzahl, welche hier am Schlusse der Fremdherrschaft über Israel passend stände, nur 2, aber nicht 8 oder 9, wie die erste Zahl anzugeben scheint. Aber es ist nicht wahrscheinlich, daß wirklich eine II ursprünglich im Texte gestanden hat, und daß aus dieser II durch einen Schreibfehler die VIII (resp. VIIII) entstanden

*) Derselbe lautet nach Volkmar (Cap. 10 oder VIII, 25 flgd. S. 144): ex quo facto finientur tempora momento .... etur cursus a .... horae. iiii. veniant coguntur secun...... ae .... pos....... initiis tribus ad exitus viiii propter initium tres septimae secunda tria in tertia duae h .. ra .. tae et etc.

ist. Lesen wir dagegen anstatt der VIII eine 4 (iiii), so ist alles klar: der Abschreiber wußte mit dieser zweiten 4 nichts anzufangen und verwandelte sie in eine ihm passender scheinende Zahl. (Oder sollte gar eine nochmalige Prüfung der Handschrift ergeben, daß nicht VIII, sondern IIII dasteht, die Stellenzahl ist dieselbe und der Unterschied in der Schreibweise unbedeutend.) Der Verfasser erweitert durch die 4 anstatt der erwarteten 2 die Zeitdauer des ersten Weltreichs absichtlich, weil er, der im Namen Moses' spricht, sein Absehen nicht auf Juda allein und dessen Bedrückung, sondern auf die zwölf Stämme hat; das erste Weltreich umfaßt ihm also die assyrische und babylonische Macht im Unterschiede von Daniel und Pseudohenoch, welche nur von der babylonischen Herrschaft reden. Auch sonst legt Pseudomoses, seinem fingirten Standpunkte entsprechend, Gewicht auf das Schicksal der zehn Stämme, vgl. z. B. Cap. 4. Das Schema des Verfassers ist danach $4 + 3 + 3 + 2$; wie die 72 die höhere Form für die 70, die Zahl der Heidenvölker, so gilt dem Verfasser der Moses-Prophetie die 12, überdies die Zahl der Stämme Israels, als höhere Form für die 10. Möglich, daß er damit zugleich andeuten wollte, daß die längere Dauer des ersten Weltreiches eine längere Dauer der letzten Weltmacht erwarten lasse, denn die Zerstörung Jerusalems war bereits längere Zeit verflossen, aber das Ende war noch immer nicht da.

Die Erklärungen seiner Vorgänger, besonders Hilgenfelds, welcher den Verfasser zu sklavisch an die Geschichte bindet und dabei doch nicht der Geschichte völlig gerecht wird, hat Volkmar bereits genügend zurückgewiesen. Der Kürze wegen verweisen wir auf seine Erörterungen (a. a. O. S. 96 flgd.), ohne uns

jedoch alle seine Argumente im Einzelnen anzueignen. Nach Volkmar sind die vier horae vier Kaiserperioden, welche wenigstens „gegen Ende" aus je drei Einzelregierungen bestehen. Die erste hora ist die der nächsten Nachfolger des rex potens Occidentis, die Julier-Dynastie: Tiberius. Cajus. Claudius. Nero, von 14 n. Ch. bis 68 — ein ziemlich milder Frühling für Israel. Die zweite Periode ist die der drei Usurpatoren 68—69 n. Chr. — ein höchst kurzer, aber gewitterschwerer Sommer. Die dritte Periode ist die Flavische Dynastie der Tempelzerstörer, 69—97 n. Chr. — der Herbststurm, welcher den Tempel brach. Die letzte (vierte) der ὧραι ist die des Nerva, der den Trajanus adoptirte, und deren Dynastie in dem von Trajan adoptirten Adrianus sich forterhielt, 97—117 ff. n. Chr. — ein langer Winter, an dessen Ende stehend der Verfasser ein neues Frühjahr, das absolute Neujahr, das der Gottesherrschaft, der Parusie des Gottes Israels zu voller Erneuerung der Welt sieht. Unter der dritten Regierung der letzten Kaiser-Periode hofft der Verfasser also das Ende der cäsarischen Unterdrückung, das Ende dieser götzendienerischen Welt überhaupt. Aber diese auf mehrfachen unnöthigen Conjecturen gegründete Ansicht muthet dem Verfasser kleinliche Berücksichtigung von Regententabellen an; dabei begeht Volkmar die Inconsequenz, daß er die Regierungen von Galba, Otho und Vitellius, welche er beim Henochbuche nicht brauchen konnte und deßhalb als unbedeutende Zwischenregierungen gar nicht berücksichtigte (s. o. S. 42), hier als drei einzelne Regierungszeiten ansieht. Ferner ist es nicht so gewiß, wie Volkmar meint, daß die Worte initiis tribus ad exitus griechisch ἀρχαῖς τρισὶν εἰς τὰ τέλεια gelautet haben, und angeben, daß jene

Regierungs-Perioden wenigstens gegen Ende aus je drei Einzelregierungen bestehen. Endlich, wenn Pseudomoses hier die jüngste Geschichte wirklich nach den vier letzten Regentendynastien behandelt, so würde er selbst doch diese Eintheilung im Folgenden wieder ignoriren, da er nach Volkmar mit der „VIII neben dem Anfang", d. i. neben Augustus, die acht Kaiser Tiberius bis Vespasian zusammenfaßt. Wozu die Erwähnung der siebenten Regierung, des Vitellius (τρεῖς [ἕως] τῆς ἑβδόμης)? Ist die folgende Conjectur (δεύτερα τὰ τρία θηρία „das Folgende die drei Ungethüme" u. s. w.) sprachlich und sachlich angemessen? Was soll überhaupt diese nachträgliche Erwähnung von Einzelregierungen, welche mit der von Volkmar angenommenen Rechnung des Verfassers nicht in Einklang zu bringen ist? (Vgl. auch Hilgenfeld, Zeitschrift für w. Th. 1867, II, S. 220 und 221).

Von nun an, so heißt es in der Moses-Prophetie weiter, herrschen*) verderbliche und gottlose Menschen, indem sie lehren, sie seien gerecht: et hi suscitabunt iram animorum suorum; qui erunt homines dolosi sibi placentes ficti in omnibus suis et omni hora diei, amantes convivia, devoratores gulae . . . bonorum comestores, dicentes se haec facere propter misericordiam . . . fallaces celantes se, ne possent cognosci impii, in scelere pleni et iniquitate ab oriente usque ad occidentem dicentes: habebimus discubitiones et luxuriam edentes et bibentes et putavimus (?) nos tanquam principes erimus; et manus eorum et mentes immunda trac-

---

*) Der Verfasser sagt regnarunt, wie hernach (X, 4) torquebit et tradidit; er lebte also nach der von ihm geschilderten Zeit und fällt in diesen Stellen aus der von ihm angenommenen Rolle.

tantes et os eorum loquetur ingentia et super dicent noli.... tange, ne inquines me etc. Wir stehen nicht an, diese Menschen, deren Sünden zu schildern der Verfasser nicht müde wird, unter den Pharisäern und gottlosen Juden der christlichen Zeit zu suchen, denn die mitgetheilten Worte entsprechen genau den Schilderungen, die das Neue Testament von den Pharisäern, Sadducäern und vom Volke giebt, vgl. Matth. 23 und sonst. Auch der Zusammenhang fordert diese Beziehung, denn im unmittelbar Folgenden (Cap. 12) heißt es: et [ci]ta [ad]veniet in eos ultio et ira, quae talis non fuit in illis a saeculo usque ad illud tempus, in quo suscitabit illis regem regum terrae et potestatem a potentia magna, qui confitentes circumcisionem in cruce suspendet; nam negantes torquebit et tradidit duci vinctos in custodiam; et uxores eorum diris donabuntur gentibus, et filii eorum pube secabuntur a medicis, pubis inducent acrobystiam illis etc. Hier ist deutlich ausgesprochen, daß jener mächtige König der Könige*) zum Gericht über niemand anders, als über die homines pestilentiosi et impii etc. kommt, die Strafe trifft aber nach dem eben Mitgetheilten die confitentes circumcisionem, mithin sind jene homines pestilentiosi etc. in Cap. 11 Juden: das hier Geweissagte fand in der Tituszerstörung statt. Der Verfasser, welcher diese Begebenheit oben in Cap. 9 erst kurz

*) Als Beweis dafür, daß Hadrian dieser König gewesen sei (Volkmar), soll die Behauptung dienen, daß Kreuzigung für das Bekenntniß der Beschneidung nur einmal in der Weltgeschichte, nämlich unter Hadrian, vorgekommen sei, aber von allem andern abgesehen bezieht Volkmar selbst Cap. 9, wo auch schon von Kreuzigung der Juden die Rede war, auf den sogen. Polemos Schel Varus. Uebrigens redet unser Text auch nicht von Kreuzigung für das Bekenntniß der Beschneidung.

angedeutet hatte, kommt hier ausführlicher darauf zurück, nachdem er die Sünden, welche solchen Untergang herbeiführten, besprochen hatte. Sind aber jene homines pestilentiosi et impii in Cap. 11, wie gezeigt, Juden, so kann der Verfasser der Moses-Prophetie kein Jude sein, denn ein Jude kann zur Zeit der römischen Kaiser nie von seinem Volke und der in ihm herrschenden Partei so geredet haben. Die Moses-Prophetie stammt demnach von einem Christen. Dies Resultat wird auch noch durch das Folgende bestätigt. Es heißt nämlich in Cap. 13: Tunc illo dicente homo de tribu leuui, cujus nomen erit taxo, qui habens vii. filios dicens ad eos rogans etc. Wer ist dieser Mann mit dem eigenthümlichen Namen? Wer seine vii Söhne? Wir werden das schwierige taxo nach der Analogie solcher unverständlichen Bezeichnungen, wie sie in apokalyptischen Schriften (vgl. Apok. 13, 18) vorkommen, zu erklären haben. Der Zahlenwerth dieses geheimnißvollen Wortes entspricht dem Zahlenwerthe des Wortes המשיח, mag man nun τξγ lesen, was am Wahrscheinlichsten ist (so auch neuerdings Hilgenfeld, das Adlergesicht des Propheten Esra in der Zeitschrift für w. Th. 1867, III, S. 294) oder andere Conjecturen versuchen. Der Werth beider Worte beträgt 363:

ח י ש מ ה und τ ξ γ
8. 10. 300. 40. 5. = 363 300. 60. 3. = 363.

Jener Taxo ist also der Messias. Selbst wenn die Deutung der Zahl in Apok. 13, 18 durch Lateinos oder Adonikam nicht nach dem Sinne des Johannes wäre, so ist diese Auffassung doch schon sehr alt (vgl. z. B. Irenäus) und wohl schon zur Zeit Pseudomoses' gebräuchlich. Auch der Zahlname Abraxas

(= 365) bei den Basilidianern zeigt, daß bereits im ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts solche Zahlausdeutungen vorkamen. Unser Verfasser konnte also ohne nähere Andeutung ein Verständniß dieses Zahlnamens bei seinen Lesern voraussetzen.

Volkmar sucht in Taxo, dessen Zahlenwerth 431 beträgt, den Zahlenwerth von Rabon Akiba (hebr.). Freilich fehlt dann das i in Akiba, das Volkmar für unwichtig erklären und doch wieder nicht missen möchte. Darum meint er, der Verfasser habe *ΤΑΞΦ* geschrieben, der Strich durch den letzten Buchstaben sei erloschen, oder der Uebersetzer habe statt der Zahlen einen lautenden Namen gesucht und habe deßhalb den Schlußvokal o gewählt, oder es habe *ταξιό* dagestanden und daraus sei *ταξώ* geworden (a. a. O. S. 63) u. dgl. m. Aber alles dies ist doch sehr unwahrscheinlich. Will man bei dem Worte Taxo überhaupt keine Conjectur gelten lassen, so ist es am Sichersten das Wort als Futurum von *τάσσω* zu fassen (vgl. Langen a. a. O. S. 110 Anmerkung 189) und auf den Ordner, Wiederhersteller, Erlöser zu beziehen. Eine andere Schwierigkeit, die Volkmar's Fassung entgegensteht, ist die, daß Akiba nicht Jude von Geburt, geschweige Levit war (vgl. Grätz, Geschichte der Juden IV, S. 53 flgd. und Hilgenfeld, Zeitschrift 1867 II, S. 221). Auch gegen die Beziehung auf den Messias kann der Umstand geltend gemacht werden, daß Taxo de tribu Levi sein soll — in der That die einzige Schwierigkeit bei unserer Erklärung. Aber die Texteslesart (leuui) ist nicht deutlich. Selbst wenn der Verfasser de tribu Levi geschrieben haben sollte, so kann die Beziehung auf den Messias festgehalten werden; damit wird der Messias absichtlich als rechtmäßiger

Priester und Vertreter Gottes bezeichnet im Gegensatze zu denen, welche sich die Priesterwürde unrechtmäßig anmaßen und das Heiligthum doch durch Gottlosigkeit schänden (Cap. 8 und 9). Nach Volkmar's Auffassung fehlt endlich im ganzen Buche die messianische Hoffnung, die doch selbst, wenn durch Bar-Cochba's Sturz jede Messias-Hoffnung für rabbinischen Sinn niedergeschlagen war (a. a. O. S. 70) in Moses' Mund irgendwelchen Ausdruck gefunden hätte. Ein Analogon für Volkmar's Erklärung soll auch Joh. 20, 11 abgeben, wo die Zahl der Fische (153) den Zahlenausdruck für den (hebräischen) Namen Simon Bar Jona Kepha sein soll. „Die bei dem großen Menschen-Fischer-Zug an das Felsenufer der Kirche Gezogenen sind alle „groß", gleich groß, indem sie gleichsam 153er oder Petriner sind ... Und nicht bloß obwohl „es so viele waren", sondern weil es 153, alle gleicherweise Petri-Angehörige waren, „zerriß das Netz nicht"" (a. a. O. S. 62). Die Widerlegung dieser monströsen Ansicht hat Volkmar seinen Gegnern dadurch sehr erleichtert, daß er die hebräischen Buchstaben ohne Weiteres nicht nach ihrem Zahlenwerth, sondern nach ihrer Stellenzahl berechnet und dabei doch wieder zu kurz kommt, indem er das י im Namen Kepha (כיפא) nicht verwerthen kann.

Ist nun Taro der Messias, so werden seine Söhne, mit denen die Kritik bisher nichts anzufangen gewußt hat, vgl. Volkmar (a. a. O. S. 81) gegen Hilgenfeld und Hilgenfeld (Zeitschrift 1867, II, S. 222) gegen Volkmar, die 12 Jünger Jesu, sein: der Text liest freilich vii filios; durch eine kaum merkliche Correctur erhalten wir aber die Zahl xii, dann ist alles in Ordnung. Aus der Aufforderung des Taro an

seine Jünger erkennen wir, daß der Verfasser nicht wie Pseudohenoch schon zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts, sondern etwas später lebte: die Christenverfolgungen sind zahlreicher und ausgebreiteter, so daß die Anhänger Jesu sich in die Einsamkeit*) flüchten müssen. Als Hauptstärkungsmittel in der Anfechtung gilt das Fasten, daraus empfangen die Gläubigen Kraft, lieber zu sterben, als die Gebote des Herrn der Herren zu übertreten. Ihr Blut wird dann gerächt werden vor dem Herrn (Cap. 13).

Aber Pseudomoses ist mit seinen Verkündigungen noch nicht zu Ende; auf die Zeit der Drangsal folgt die Zeit der Erhebung und die Verherrlichung des Reiches Gottes, die Zeit des Milleniums: „der Teufel wird sein Ende haben und die Traurigkeit wird mit ihm dahin sein. Dann werden sich füllen die Hände des Engels (Michael), der an höchster Stelle steht, der sofort jene rächen wird an ihren Feinden.“ Das Gericht ergeht über die Heiden und alle Feinde des Gottesreichs, Israel triumphirt und herrscht auch über die Adlermacht; es wird aufsteigen über die Nacken und Flügel des Adlers (und sie werden ihre Erfüllung haben, vgl. Volkmar a. a. O. S. 46 Anmerkung) und am Sternenhimmel schwebend auf seine gedemüthigten Feinde herabblicken (Cap. 14 und 15); s. o. S. 56.

---

*) Volkmar muß aus der spelunca, quae in agro est ein Engthal zwischen den Städten Uscha und Schefaram machen, in welchem den letzten sieben Jüngern Akiba's die Ordination ertheilt sei. Von alle dem steht nichts im Texte. Gegen die Beziehung auf Akiba spricht auch, daß er trotz aller Gesetzestreue, zu der er im Gegensatz zu einer laxeren Praxis während der Verfolgung aufforderte, doch selbst in der Gefahr das Bekenntniß verleugnete und die Uebertretung des Gesetzes bis auf die drei Todsünden gestattete (vgl. Grätz, Geschichte des Judenthums IV, S. 185 und Volkmar a. a. O. S. 75).

Es ist nicht zufällig, daß gleich nach der Erwähnung Taro's das Ende der Welt mit Worten geschildert wird, die nur zu deutlich an die Weissagungen Christi und der Apostel erinnern. Daß Taro in der That Christus ist, folgt auch aus den Worten des Moses, die sich unmittelbar an die Rede Taro's anschließen; es heißt da: et tunc parebit regnum illius in omni creatura illius, und hernach: nam tu, Jesu Nave, custodi verba haec et hunc librum; erunt enim a mea receptione usque ad adventum illius tempora. CCL., quae fiunt etc. Jener, bis zu dessen Parusie die Zeitgeschichte dauern soll, ist niemand anders als Taro, auf den sich illius grammatisch beziehen läßt, oder der Messias, mit dessen Erscheinung das Ende kommt. Bis zu seiner Ankunft sollen 250 Zeiten vergehen, d. i. mit Rücksicht auf Deut. 31, 10 und Dan. 9 (vgl. Hilgenfeld, assumptio pag. 115 Anmerkung zu pag. 106, 9) 250 × 7 Jahre; wir würden damit jedenfalls hinter die Zerstörung Jerusalems versetzt. Folgte der Verfasser etwa der Rechnung des Josephus, welcher (ant. IX, 14, 1), die Zeit von Josua bis 722 v. Chr. auf 947 Jahre angiebt, so kämen wir in das Jahr 80*) n. Chr., also immer in eine Zeit, in der man die Parusie beständig erwartete.

Die folgenden Capitel der Moses-Prophetie sind für die Bestimmung ihrer Entstehungszeit von keiner Bedeutung; sie berechtigen aber zu der Vermuthung, daß der bisher nicht aufgefundene Schlüß des Werkes die Jud. 9 berichtete Thatsache enthält. Denn in seiner Klage über Moses' bevorstehenden Tod sagt Josua u. a.: quis locus recipiet .... te aut

*) Auch die Zahl 250 macht also alle Berechnungen, die die Moses-Prophetie vor die Zerstörung Jerusalems legen, zu Schanden.

quod erit monumentum sepulturae, aut quis audebit corpus tuum transferre inde, ut hominis de loco in locum? Omnibus enim morientibus secus aetatem sepulturae suae sunt in terris, nam tua sepultura: ab oriente sole usque ad occidentem, et ab austro usque ad fines aquilonis omnis orbis terrarum sepulcrum est tuum. Die Sorge um das Begräbniß Moses' tritt hier in auffallender Weise in den Vordergrund; da es nun nicht zweifelhaft ist, daß unsere Moses-Prophetie dasselbe Werk ist, das die Kirchenväter citiren und als Quelle von Jud. 9 ansehen (vgl. z. B. Cap. 2 mit Act. syn. Nic. II, 18 p. 28), so ist jene Vermuthung, daß nämlich die fehlenden Capitel über Moses' Tod und Begräbniß berichten, nicht ungerechtfertigt.

Da nun die Moses-Prophetie nach dem bisher Erörterten erst in das zweite christliche Jahrhundert fällt,*) so ist ihr Verhältniß zum Judasbriefe ähnlich wie das des Henochbuches; unsere obige Vermuthung bestätigt sich also: die Schrift ist überhaupt erst durch Jud. 9 veranlaßt, wie das Henochbuch durch Jud. 14 und 15. Der Verfasser der Moses-Prophetie lebt nur etwas später als Pseudohenoch, er bleibt darum nicht wie jener bei der Zerstörung Jerusalems stehen, sondern läßt vielmehr die späteren Drangsale der Christen in den Vordergrund treten und ermahnt zum Ausharren in der Trübsal. Seine Fälschung, die zunächst für die seltsame Thatsache in Jud. 9 eine historische Basis schaffen will, hat zugleich einen prakti-

*) Auf diese Zeit führt auch die durch das ganze Buch sich wiederholende Bezeichnung colonia für Jerusalem, denn zur Zeit Hadrian's war die heilige Stadt zur colonia Aelia herabgesunken (Volkmar a. a. O. S. 70).

schen Zweck: die Gläubigen sollen sich durch Fasten und treuen Gottesdienst für den Kampf, der ihnen verordnet ist, stärken: Gott hat alles vorausgesehen und ihr Geschick vorausbeschlossen, sein Bund ist festgegründet; es giebt überdies eine Auferstehung, wie Moses' wunderbarer Tod und Begräbniß beweisen.

Trotz der hebraisirenden Färbung der Latinität, welche sich bei der Moses-Prophetie ähnlich erklärt, wie das Hebraisirende des Neuen Testaments oder des Henochbuchs, läßt sich ein hebräischer Originaltext, aus dem man auf einen jüdischen Verfasser schließen möchte, mit nichts beweisen.*) Der lateinische Text charakterisirt sich nicht nur deutlich genug als genaue Uebersetzung aus dem Griechischen, man erinnere sich an die vielen griechischen Worte, die vom Uebersetzer herübergenommen sind, z. B. scene, acrobystia, allofili, tlibsis, cathedra, deuteronomium etc. (vgl. Volkmar a. a. O. S. 56). Auch das Wort Taxo, mag nun die Erklärung, welche dies Wort als Futurum von *τάσσω* ansieht, die richtige sein, oder jene andere, welche es als Zahlnamen faßt, deutet auf griechischen Originaltext. Dafür spricht ferner nicht nur die Kenntniß der LXX, die der Verfasser mehrfach zeigt, sondern auch die Analogie der meisten übrigen Apokrypha jener Zeit, namentlich des Buches der Jubiläen, dem die Moses-Prophetie sehr nahe steht. Ihre Verwandschaft mit dem Buch der Ju-

*) Die ausschließlich hebräischen Wortverbindungen, die Langen und die grellen Hebraismen, die Ewald in dem Buche findet, sind auch bei unserer Ansicht nicht befremdlich. Uebrigens ist das dexterae illius in Cap. 19 (XVI, 28), das Langen aus der Form des hebräischen יְמִינְךָ erklärt, Genitiv, und von annulo, das höchst wahrscheinlich zu lesen ist, abhängig.

bilden muß schon frühe erkannt worden sein, denn in unserem Fragment, das höchst wahrscheinlich aus dem sechsten Jahrhundert stammt, sind beide Schriften mit einander verbunden; beide sind, wie aus der Latinität ersichtlich, von ein und demselben Uebersetzer in's Lateinische übertragen. Eine Benutzung des einen Werkes durch das andere ist allerdings nicht nachweisbar. Dagegen zeigt die Moses-Prophetie Bekanntschaft mit dem Henochbuche*) und mit 4 Esra (vgl. Hilgenfeld, assumptio pag. 96 Anmerkung 3 und Volkmar a. a. O. S. 66 und 67), ist also nach beiden Schriften entstanden (so selbst Hilgenfeld). Es finden sich aber in der Moses-Prophetie auch schon vielfache Berührungen mit verschiedenen Schriften des Neuen Testamentes, und zwar weit mehr, als das beim Henochbuche der Fall war — ein Beweis, daß dieselbe zu einer Zeit entstand, wo die neutestamentlichen Schriften schon bekannter waren. Da man nun nicht annehmen kann, daß mehrere Apostel ein jüdisches Machwerk, das nicht einmal Josephus berücksichtigt, citirt haben, ja daß Christus selbst in seinen prophetischen Reden sich darauf bezogen hätte, so fordert auch die Berührung zwischen der Moses-Prophetie und dem Neuen Testamente die spätere Abfassung dieses Apocryphons. Eine Zusammenstellung dieser Berührungspunkte zeigt, daß eine Benutzung stattgefunden haben muß; es kommen besonders folgende Stellen in Betracht: invenit me, qui ab initio orbis terrarum praeparatus sum, ut sim arbiter testamenti illius (Cap. 2) oder wie die Worte griechisch in

*) Man denke besonders an die Art, wie beide Bücher die Geschichte in Anlehnung an die vier Danielischen Weltmonarchien behandeln, vgl. auch Hen. 90, 28 und Mos. VIII, 21 und 22 oder Cap. 9; s. o. S. 106.

Act. Syn. Nic. II, 18 p. 28 uns erhalten sind: καὶ προεθεάσατό με ὁ θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναί με τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην, vgl. Gal. 3, 19. Mit Mos. VIII, 25 sq. oder Cap. 10 (s. o.) vgl. Matth. 24, 29 und Hilgenfeld pag. 113, Anmerkung zu pag. 103, 21. Mit IX, 20 oder Cap. 11 (s. o. S. 175) vgl. 1 Cor. 15, 32; ferner mit IX, 39 oder Cap. 12 (et cito adveniet in eos ultio et ira, quae talis non fuit in illis a saeculo usque ad illud tempus, in quo succitavit illis regem regum terrae et potestatem a potentia magna etc.) vgl. Matth. 24, 21, Marc. 13, 19, Luc. 21, 23. Das schwierige Taxo erklärt sich, wie gezeigt, wahrscheinlich nach der Analogie von Apok. 13, 18. In Cap. 14 (IX, 29) heißt es: tunc zabulus*) (διάβολος) finem habebit et tristitia cum eo abducetur (Apok. 20); tunc implebuntur manus nuntii, qui est in summo constitutus, qui protinus vindicabit illos ab inimicis eorum. Wer denkt hier nicht an Apok. 12, 7 flgd.? An Matth. 24, 29 flgd., Apok. 6, 12 und 8, 12 (vgl. aber auch Joel 3, 3, Ez. 2, 7 flgd.) erinnern die Worte in Cap. 14 (IX, 44): tremebit terra, usque ad fines suas concutietur, et alti montes humiliabuntur et concutientur, et convalles cadent, sol non dabit lumen, et in tenebris convertent se cornua lunae et confrigentur, et tota convertet se in sanguinem, et orbis stellarum conturbabitur, et marè usque ad abyssum decedet, et fontes aquarum deficient, et flumina expavescent; quia exsurgit summus deus aeternus solus et

*) Ueber diese Form sowie überhaupt über die Sprache des Fragments vgl. Rönsch, Sprachliche Parallelen aus dem Bereiche der Itala und Vorschläge zu Mosis prophetia et assumptio in der Zeitschr. für w. Th. 1868, I. S. 76 flgd.

palam veniet, ut vindicet gentes et perdet omnia idola eorum. Zu den Worten tanquam filiam dominam virginem, quae paratur tali viro (Cap. 17 oder XIV, 10 sq.) vergleicht Weiß gut 2 Cor. 11, 2. Die Röm. 9 entwickelte Ansicht von der Gnadenwahl tritt uns in Cap. 19 (XV, 40) sehr bestimmt entgegen: omnes gentes, quae sunt in orbe terrarum, Deus creavit et nos praevidit, illos et nos ab initio creaturae orbis terrarum et ad exitum saeculi, et nihil est ab eo neglectum usque ad pusillum, sed omnia praevidit et provovit cum eis; Deus dominus omnia, quae futura essent in hoc orbe terrarum providit etc., vgl. auch XVI, 14—29 und Cap. 2 (II, 7 sq.). Auch die lebendige Hoffnung auf die baldige Parusie tritt in unserem Buche ganz so, wie es bei den ersten Christen der Fall war, zu Tage. Endlich soll nach Einigen (Syncellus, vgl. Fabricius l. c. p. 838) auch Gal. 6, 15 (5, 6) aus der Moses-Prophetie stammen, oder, wie wir nunmehr sagen müssen, in der Moses-Prophetie (wahrscheinlich in dem verloren gegangenen Theile) verwendet sein. Wäre dies in der That der Fall, so hätten wir damit einen wichtigen Beweis für den christlichen Ursprung unseres Buches, denn καινὴ κτίσις ist ein spezifisch neutestamentlicher Ausdruck, s. auch Grotius. Uebrigens kann Volkmar nicht umhin, viele Berührung mit christlichem Wesen in der Moses-Prophetie zuzugestehen. Das erkläre sich aber daraus, daß es „zu voller Lichtung und Scheidung des Sinnen- und Geistes- (oder Kreuzes-) Israel erst seit der ruina Judaeae, seit Bar-Cocheba's Sturz gekommen sei." Zu solchen unhistorischen Ausflüchten muß eine aprioristische Geschichtsconstruction ihre Zuflucht nehmen.

Doch hat Volkmar gegen den christlichen Ursprung des Buches mehreres einzuwenden. Ein Judenchrist hätte Christum nimmer übergangen. Dieser Einwand erledigt sich durch das über Taxo Gesagte; ein Pseudomoses konnte selbstverständlich nicht mit neutestamentlicher Klarheit reden, ohne aus seiner Rolle zu fallen. Nach Volkmar habe ferner die Beschneidung nicht als Zeichen der Gottesverehrung gegolten, wenn sie auch noch bis zum vierten Jahrhundert beibehalten sei. Aber die oben S. 176 angegebene richtige Beziehung der betreffenden Worte macht auch diese Einrede zu nichte. Die beiden andern Einwände Volkmar's erledigen sich nach der bisherigen Entwickelung von selbst. Alles spricht dafür, daß der Verfasser der Moses-Prophetie ein Christ ist und etwa gegen Ende des ersten Drittels des ersten christlichen Jahrhunderts lebte. Das Verhältniß der in Rede stehenden Schrift zu den verschiedensten Schriften des Neuen Testamentes scheint nämlich auf diese Abfassungszeit (später als das Henochbuch) zu führen.

Wie das Buch Henoch, so finden wir auch die Moses-Prophetie in den ersten christlichen Jahrhunderten nachweislich nur in christlichen Händen. Bei den Juden taucht sie erst viel später auf, und zwar zu einer Zeit, wo sie dieselbe, wie so viele andere Schriften (z. B. das Henochbuch) aus den Händen der Christen erhalten haben konnten. Philo und Josephus halten sich, wie schon oben gesagt, einfach an den biblischen Bericht; zwar fügt ersterer (de vita Mosis III ed. Mangey II pag. 179) hinzu, daß Moses begraben sei μηδενὸς παρόντος, δηλονότι χερσὶν οὐ θνηταῖς, ἀλλ' ἀθανάτοις δυνάμεσιν, (ähnlich auch Josephus ant. 4, 8, 48) doch gehen

diese Worte sicher nicht auf eine Betheiligung Michaels beim Begräbniß Moses', das wäre deutlicher ausgedrückt worden. Nach einer von Fabricius (cod. pseud. pag. 841) mitgetheilten Notiz sollen die Bücher Sohar und Debarim Rabba vom Kampfe des Michael und Samael beim Tode Moses' reden; — beides Schriften, welche bekanntlich mehrfach aus christlichen Quellen schöpfen. Dagegen zeigt das Werk des Eliezer (Pirke Eliezer) keine Bekanntschaft mit jener Thatsache, obwohl es manches Fabelhafte über Moses' Tod und Begräbniß mittheilt. Nach Cap. 19 (bei Vorstius pag. 42) z. B. gehört auch das Grab Mosis zu den Dingen, die Gott am Abende des Sabbathtages erschaffen habe, vgl. auch Cap. 45 gegen Ende (pag. 123). Dagegen ist Cap. 17 (pag. 35) deutlich ausgesprochen, daß Gott den Moses mit eigener Hand begraben habe; so auch tract. Sotha I fol. 9 und mehrere Rabbinen zu Deut. 34. Es ist also mehr als zweifelhaft, ob die älteren Rabbinen die in Rede stehende Thatsache überhaupt kennen. Wäre diese Nachricht jüdischen Ursprungs, so würde sie sich sicher bei ihnen finden, selbst wenn sie sich nur durch mündliche Tradition fortgepflanzt hätte. Die Moses-Prophetie, die wir noch ziemlich spät in christlichen Händen finden, scheint ihnen nicht bekannt geworden zu sein. Dagegen ist die Nachricht über den Kampf zwischen Michael und Samael den späteren Juden bekannt und von ihnen in besonderen Schriften benutzt und weiter ausgesponnen. Gaulmyn hat drei rabbinische Bücher de vita et morte Mosis (Paris 1629, auch cum praefatione Fabricii Hamburg 1714 und bei Gfrörer, prophetae veteres preudepigraphi pag. 303—362, sowie theilweise bei Jellinek Bet-ha-Midrasch I

pag. 115 — 129) herausgegegeben. Das erste dieser dre Bücher דברי הימים של משה, ist nach Jellinek (l. c. I pag. XXI) ein bloßer Auszug aus dem ספר הישר, die beiden anderen Bücher, פטירת משה, stimmen, abgesehen von geringen Abweichungen, fast wörtlich überein, so daß sie nur als verschiedene Ausgaben ein und desselben Werkes anzusehen sind. Nach Gfrörer (l. c. pag. V) stammen diese Schriften erst aus dem vierzehnten Jahrhundert; jedenfalls gehören sie, wie auf den ersten Blick ersichtlich, dem späteren Rabbinismus an. Ob diese Bücher überhaupt die Moses-Prophetie kennen, läßt sich auch nicht mit Sicherheit sagen, da die Schlußcapitel jenes Werkes fehlen. Nach dem genannten rabbinischen Werke war das Ende Moses' also: Dem Moses wird von Gott verkündet, daß er sterben müsse, weil er sündig sei und Gott nicht am Haderwasser geheiligt habe, (Gfrörer l. c. pag. 318, 319, 340 und 341). Sein wiederholtes Gebet wird nicht erhört, doch will Gott ihn nicht der Macht des Todesengels übergeben (pag. 344). Inzwischen steht schon Samael bereit und erwartet Moses' Tod, aber Michael, Israels Schutz, aufgebracht durch die Freude des Bösen, redet ihn voll Trauer also an: nequam ego lugeo, tu rides; nach andern: noli gaudere inimica bestia, cecidi et surrexi, cecidi in morte Mosis, surrexi in principatu Josuae, habitabo in tenebris domus primae et secundae, Dominus mihi lumen erit in diebus Messiae (pag. 329 und 354, bei Jellinek l. c. pag. 125). Nachdem Moses Himmel und Erde, den Sinai und alle Berge, Josua und die Führer des Volkes vergeblich gebeten, für ihn einzutreten, verabschiedet er sich von Josua und vom Volke und bittet sie beim Eintritt in das Land seiner

und seiner Gebeine zu gedenken (pag. 330 und 357). Gabriel, Michael, endlich Zinghiel weigern sich, Gott die Seele Mosis zu bringen, da meldet sich Samael, flieht aber vor dem Anblick der Herrlichkeit Mosis und des ineffabile Domini nomen, den Moses gerade schreibt. Nach Gottes Befehl erscheint er zum zweiten Male, wird aber durch Mosis Stab mit dem ineffabile nomen in die Flucht geschlagen. Auf Moses' Gebet, ihn doch nicht dem Todesengel zu übergeben, macht sich nun Gott selbst auf, erscheint in Begleitung der drei eben genannten guten Engel, läßt Mosi die Augen schließen, ruft seine Seele, die sich weigert, den Körper zu verlassen, dem kein anderer Körper gleiche, küßt Moses und entführt seine Seele durch einen Kuß (pag. 333 und 361, Jellinek, pag. 129, vgl. auch Eisenmenger, Entdecktes Judenthum I, S. 857 flgd.). Diese Erzählung trägt deutlich den Stempel der späteren jüdischen Ausschmückung. Mag sie sich auch an die Moses-Prophetie anschließen, was immerhin wahrscheinlich, so berechtigt doch ihre späte Entstehungszeit nicht zu dem Schlusse, daß auch ihre Quelle jüdischen Ursprungs ist.

Das Urtheil der alten Kirche über die Moses-Prophetie, s. bei Fabricius cod. pseud. pag. 842—847, Langen a. a. O. S. 102, Hilgenfeld l. c. pag. 108 sq. und Volkmar a. a. O. S. 7 flgd. Danach scheint Clemens alexandrinus (strom. VI, 15, 132) das Buch zu kennen, wenn er es auch nicht geradezu nennt. Sein Schüler Origenes (περὶ ἀρχῶν III, 2, 1) betrachtet die Moses-Prophetie, die er nicht besonders zu schätzen scheint (er nennt sie βιβλιδάριον) als Quelle von Jud. 9. Nach den Verhandlungen der ersten nicenischen Synode war die Kenntniß der ἀνάληψις Μωϋσέως

nicht allgemein verbreitet, denn es ist in den Act. Syn. Nicen. (II, 20, 33) von solchen die Rede, die bisher von dem Buche auch nicht einmal gehört hatten. Didymus alexandrinus (in epist. Judae) ferner kennt schon Gegner der in Rede stehenden Schrift, und Evodius (ep. ad Augustin epp. Aug. 259) bezeichnet sie geradezu als apokryphisch: sie hat ihm keine Autorität. Die apostolischen Constitutionen (6, 16) endlich verwerfen sie gänzlich als unwahr und verderblich, s. o. S. 114. Man erkannte also immer klarer ihren apokryphischen Inhalt, wenn man sie auch trotzdem mehrfach als Quelle von Jud. 9 ansah. Es gilt hier dasselbe, was oben S. 144 über die Stellung der alten Kirche zum Henochbuche gesagt ist. Die Erwähnung jener wundersamen Thatsache in Judä V. 9 ist aber, wie gezeigt, auch auf anderem Wege erklärbar, als durch Annahme eines zu Grunde liegenden Apokryphons, wir haben hier nicht „apokryphischen Aberwitz, sondern apostolische Weisheit" (Baumgarten): die Thatsache verliert ihren apokryphischen Schein, wenn sie im Lichte des göttlichen Wortes betrachtet wird, und kann ebenso wenig wie die Henochweissagung in Jud. 14 und 15 gegen die Echtheit und apostolische Dignität des Judasbriefes geltend gemacht werden.

Inhalt.



